Die Staatslehre

des h. Thomas von Aquino,

des größten Theologen und Philosophen
der katholischen Kirche.

Ein Beitrag zur Frage zwischen Kirche und Staat

Von

Dr. J. J. Baumann,

ord. öff. Professor der Philosophie an der Universität Göttingen.



Leipzig
Verlag von S. Hirzel.
1873.

bis

Die Staatslehre

des h. Thomas von Aquino,

des größten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche.

Aus seinen Werken authentisch zusammengestellt
und mit einer Einleitung versehen.

Ein Beitrag zur Frage zwischen Kirche und Staat.

Von

Dr. J. J. Baumann,

ord. öff. Professor der Philosophie an der Universität Göttingen.



Leipzig

Verlag von S. Hirzel.

1873.

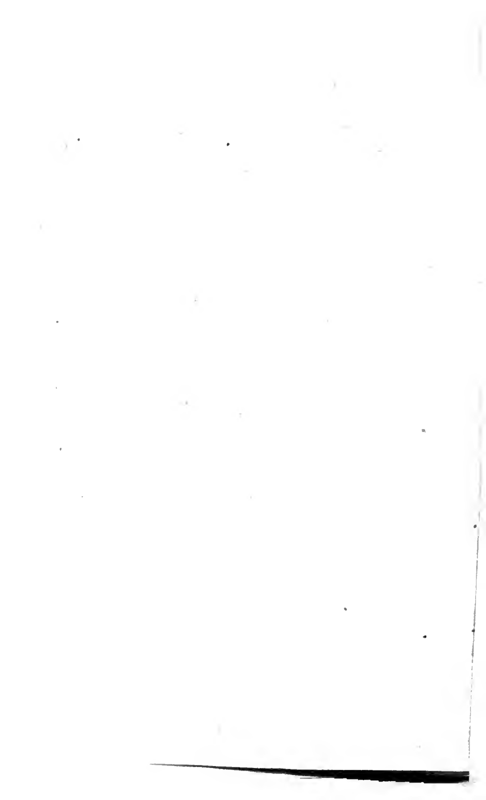
Meinem Freunde

Siegfried Brie,

a. o. Professor des Staatsrechts

in Heidelberg

gewidmet.



Vorwort.

In der Frage zwischen Staat und Kirche, welche jetzt die Geister bewegt, wird es von Interesse sein, die Staatslehre eines Mannes kennen zu lernen, den die katholische Kirche noch heute, fast 600 Jahre nach seinem Tode, hochhält als den wahrsten und eigentlichen wissenschaftlichen Interpreten ihrer Gesinnungen und Ansichten, dem sie aus dem Mittelalter und der Neuzeit keinen Gleichen an die Seite setzt, der feierlich zum 5. Lehrer der Kirche nach Augustin, Ambrosius, Hieronymus und Gregor dem Großen erklärt ist, wie die Einleitung weiter ausführen wird. An seiner Lehre, wie sie hier aus seinen in diesen Dingen nicht scholastisch, sondern leicht, klar und verständlich abgefaßten Schriften zusammengestellt ist, hat man eine authentische Darlegung darüber, wie die katholische Kirche den Staat ansehen kann, wie weit sie sich mit der modernen Entwicklung freiwillig zu vertragen im Stande ist, und wo diese Verträglichkeit nur halb unfreiwillig eintreten wird. Es wird sich zeigen, daß

mit dem Staat als Culturstaat und als constitutioneller Monarchie die kirchliche Ansicht sich sehr wohl befreunden kann, daß sie aber ihre priesterliche Oberhoheit nicht aufgeben wird, nachdem sie sich einmal einen kleinen, aber sehr folgenreichen Kreis von Gedanken darüber ausgebildet hat. Der einzige Ausweg ist hier, daß sie diese Ansichten grundsätzlich zurückdrängt, „um Anstoß oder Uneinigkeit oder größere Gefahr für den Glauben zu vermeiden."[1]) Solch ein Verfahren ist mit der Würde der Kirche wohl verträglich, denn nach Thomas „hat die Kirche sogar die Gebräuche der Häretiker und Heiden manchmal geduldet, wenn nämlich die Menge der Ungläubigen groß war."[2]) Auch das Beispiel der ersten christlichen Jahrhunderte wäre anwendbar, wo nach Thomas „die Kirche in ihrer Neuheit noch nicht die Macht hatte, die weltlichen Fürsten zu zügeln."[3]) Die deutschen Bischöfe haben die jetzige Lage der Kirche oft schon mit der in den ersten Jahrhunderten verglichen. Mögen sie den Vergleich ganz ernstlich nehmen und demgemäß der Kirche auch heutzutage nicht die Macht zuschreiben, den Staat zu zügeln. Von dem Augenblick an, wo sie dies Gefühl aufrichtig beseelt, können sie getrost, jenen Winken des h. Thomas folgend, eine Verträglichkeit mit Staat und Gesellschaft herstellen. Freilich werden diese letzteren stets auf ihrer Hut sein müssen, denn zurückdrängen darf die Kirche die Grundsätze, um die es sich hierbei handelt, um der Zeitumstände willen, aufgeben wird sie dieselben nie. Aus

[1]) S. 185 u. 180. [2]) S. 185. [3]) S. 180.

diesen Gesichtspunkten werden Männern, welche den Beruf haben, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen, oder auch nur ein lebendiges und tiefergehendes Interesse an ihnen nehmen, die Mittheilungen dieses Buches von Werth sein können. Denn man muß etwas zu Grunde legen, was nicht von der gegnerischen Seite bestritten werden kann, als beruhe es auf willkürlichen, fremdartigen Voraussetzungen über die Kirche, ihre Bestrebungen und das, was ihr möglich sei.

Aber auch abgesehen von den Zeitfragen dürfte das Buch eine Lücke in der Literatur der Staatswissenschaften ausfüllen. Denn was in den mir zugänglichen Hauptwerken dieses Faches über Thomas zu lesen steht, ist unzulänglich und entbehrt zum Theil der historischen Kritik. So widmet Blakey, the History of Political Literature from the earliest time, Vol. I, London 1855, obwohl von der Bedeutung des Thomas in diesem Gebiete an sich und für seine nächsten Jahrhunderte überzeugt, ihm doch nur S. 226—9, d. h. in Wirklichkeit 2 Seiten, scheint nur den Commentar des Thomas zur aristotelischen Politik und die theologische Summe Theil II. zu kennen und auch diese nur stellenweise durchgesehen zu haben. Gar nicht läßt sich auf diese und ähnliche Schriften des Mittelalters ein Robert von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 3. Band, S. 374, wo er meint, für den Staatsmann der Neuzeit wäre es eitel Zeitverderb und Gedächtnißbelastung, sich damit abzugeben; ihm sind jene Gelehrten, zu denen Thomas gehört, nur Nachtreter, Erklärer, Mißversteher,

die sich ein Staatsmann ersparen mag. Beide Urtheile sind untriftig, soweit sie Thomas angehen; er ist als sanctionirter 5. Lehrer der katholischen Kirche von Bedeutung für Gegenwart und Zukunft, und wissenschaftliche Größe hat ihm nie jemand abgesprochen, der ihn gekannt hat. Mit nicht geringer Sachkenntniß, aber zu wenig historischer Kritik hat über Thomas gehandelt Fr. von Raumer im 6. Bande seiner Geschichte der Hohenstaufen, worauf er daher in seinem Büchlein über Recht, Staat und Politik verweist. In jenem 6. Bande giebt er S. 406—21 Auszüge aus der theologischen Summe und zwar über das ganze philosophische und theologische Lehrsystem des Thomas. Erst S. 416 unten handelt er nach Theil II. der Summe vom menschlichen und göttlichen Gesetz, aber kurz. S. 417 unten und 18 oben bespricht er das Verhältniß der Kirche zum Staat nach dem 2. Theil des II. Theils der Summe, aber auch nicht mit Vollständigkeit. Der wahre kritische Zustand der Schrift vom Fürstenregiment (s. meine Einleitung) war ihm unbekannt geblieben, er zweifelt darum an der Aechtheit des Ganzen, weil ihm das 3. Buch nothwendig unächt vorkommen mußte, da in demselben Cap. 19 vom Tod Adolfs von Nassau († 1298) die Rede ist und Thomas 1274 bereits gestorben war. Die Unächtheit des 3. und 4. Buches steht aber schon längst fest und ist ohne Einfluß auf Buch 1 und die 4 ersten Capitel von Buch 2. Die Schrift „von der Erziehung der Fürsten" hält Raumer zuerst für ächt, trägt jedoch S. 420 nach, daß sie vielleicht von einem Anderen her=

rühre. Gleichwohl theilt er aus beiden Schriften wegen ihres lehrreichen Inhaltes vieles mit, was somit überwiegend nicht von Thomas ist. Den Commentar des Thomas zur Politik hat Raumer nicht gekannt, mindestens benutzt er ihn nirgends und erwähnt ihn nirgends. — Bluntschli in seiner Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert 1864 spricht einleitungsweise im 1. Capitel auf einer halben Seite von Thomas. Er weiß, daß sein Commentar zur aristotelischen Politik in den folgenden Jahrhunderten ein großes Ansehen genoß und führt eine Stelle aus der Einleitung an. Aus dem Fürstenregiment führt er gleichfalls eine Stelle an von der Ueberordnung der Priester über die Könige im christlichen Staate, und eine aus dem 3. Buch, von dessen ausgemachter Unächtheit er nichts zu wissen scheint, und bei dem ihm auch nicht das Raumersche Bedenken scheint gekommen zu sein. Von der theologischen Summe schweigt er.

Noch ist zu erwähnen die mit Recht auf größere Beachtung der mittelalterlichen Doctrinen dringende Studie von Förster „die Staatslehre des Mittelalters" (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Jahrgang 1853, S. 832—63 und S. 922—36). Trotz ihres eifrigen Bemühens ist dieselbe, was Thomas betrifft, ganz ungenügend, und dadurch in ihrem Urtheil über die späteren mittelalterlichen Staatslehrer vielfach irrig. Förster kennt von Thomas nur die Schrift vom Fürstenregiment, er wußte nicht, daß der größte Theil derselben von unzweifelhafter Unächtheit ist, und das Bedenken

Friedrich von Raumers ist ihm nicht gekommen; der Commentar des Thomas zur Politik ist ihm völlig unbekannt geblieben, von den zur Sache gehörigen Abschnitten der theologischen Summe hat er keine Kunde. Die Folgen hiervon ziehen sich durch die ganze Arbeit: nur in wenigen Punkten erhalten wir die ächte Lehre des Thomas, und dann nicht in ihrer Allseitigkeit, und viele Punkte, welche an Späteren als bemerkenswerth hervorgehoben werden, sind eigentlich Eigenthum des Thomas, dessen Schriften (Commentar zur Politik und theologische Summe) sofort die allgemeinste Verbreitung gefunden hatten.

Göttingen, 30. Juli 1873.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. S. 1.

Vom Fürstenregiment. S. 22.

1. Buch.

1. Capitel. Menschen, welche zusammenleben, müssen nothwendig von Jemand ernstlich regiert werden. S. 23.
2. Capitel. Es ist zweckmäßiger, daß eine Gesellschaft von Menschen, welche zusammenleben, von Einem regiert werde als von mehr als Einem. S. 29.
3. Capitel. Wie die Herrschaft eines Einzigen die beste ist, wenn sie gerecht ist, so ist ihr Gegensatz die schlechteste; dies wird mit vielen Gründen bewiesen. S. 32.
4. Capitel. Wechsel der Regierungsart bei den Römern und zeitweiliges größeres Wachsthum des römischen Staates unter der Herrschaft von Mehreren. S. 37.
5. Capitel. Bei der Herrschaft von mehr als Einem kommt öfter eine tyrannische Regierung vor als bei der Herrschaft eines Einzigen; deshalb ist das Regiment eines Einzigen besser S. 39.
6. Capitel. Schluß darüber, daß das Regiment eines Einzigen das beste ist. Wie die Gesellschaft sich gegen ihn verhalten muß, inwiefern ihm die Gelegenheit zu nehmen ist zum Tyrannen zu werden, und inwiefern er selbst in diesem Fall zu ertragen ist, um größeres Uebel zu verhüten. S. 41.



7. Capitel. Welcher Beweggrund hauptsächlich den König beim Regieren erfüllen muß, ob Ehre oder Ruhm; Ansichten, was davon zu halten sei. S. 47.
8. Capitel. Ueber das wahre Ziel eines Königs, das ihm Beweggrund zu einer guten Regierung sein muß. S. 52.
9. Capitel. Der Lohn der Könige und Fürsten hat die oberste Stelle in der himmlischen Seligkeit; Beweis davon mit vielen Gründen und Beispielen. S. 57.
10. Capitel. Ein König und Fürst muß bemüht sein gut zu regieren wegen des eigenen Wohls und Nutzens, die sich daraus für ihn ergeben; das Gegentheil hiervon ist Folge eines tyrannischen Regimentes. S. 61.
11. Capitel. Auch weltliche Güter, wie Reichthum, Macht, Ehre und Ruf, werden mehr den Königen zu Theil als den Tyrannen; von den Uebeln, in welche die Tyrannen schon in diesem Leben gerathen. S. 68.
12. Capitel. Darlegung des Berufs eines Königs; Beweis auf Grund der Natur, daß der König in seinem Reiche ist, was die Seele im Leib und Gott in der Welt. S. 71.
13. Capitel. Bestimmung der Regierungsweise nach diesem Bilde, daß nämlich, wie Gott ein jedes Ding zu einem unterschiedenen macht durch bestimmte Ordnung, eigenthümliche Wirksamkeit und seinen Ort, so auch der König es mit seinen Unterthanen in seinem Reiche macht; gleicherweise ist es auch in der Seele. S. 72.
14. Capitel. Welche Art zu regieren der König haben soll, nämlich die nach Art der göttlichen Regierung gedachte; diese Weise der Leitung hat ihren Gesichtspunkt (initium) von der Leitung eines Schiffes. Vergleichung der Priester- und der Königsherrschaft. S. 75.
15. Capitel. Wie es zur Erreichung des letzten Zieles erforderlich ist, daß der König seine Unterthanen zum tugendgemäßen Leben anleite, so ist dies auch zu den mittleren Zielen erforderlich; Angabe dessen, was auf gute Lebensführung hinrichtet und was dem hinderlich ist; welche Mittel der König gegen diese Hindernisse anwenden muß. S. 81.
2. Buch.
1. Capitel. Wie der König eine Stadt oder eine Burg zu er-

richten hat, um Ruhm davon zu haben; er muß dazu eine gemäßigte Gegend wählen; welche Vortheile sich hieraus für das Reich ergeben, und welche Nachtheile aus dem Gegentheil folgen. S. 86.

2. Capitel. Die Könige und Fürsten müssen bei der Erbauung von Städten und Burgen Landschaften aussuchen, in welchen gesunde Luft ist; woran man solche Luft erkennt und mit Hülfe welcher Anzeichen. S. 88.

3. Capitel. Eine Stadt, die der König gründen will, darf keinen Mangel an Lebensmitteln haben; denn ohne dies ist kein Staat vollkommen. Doppelte Art, wie man hierin keinen Mangel haben mag, und größere Empfehlung der ersten Art. S. 92.

4. Capitel. Die Gegend, welche der König zur Erbauung von Städten oder befestigten Orten (castra) wählt, muß landschaftliche Annehmlichkeiten haben, doch sind die Bürger dahin einzuschränken, daß sie dieselben nur mäßig benutzen, weil sie anderenfalls Ursache von Laxheit der Sitten (dissolutionis) werden, an welcher das Reich zu Grunde geht. S. 95.

---

1. Ergänzungen aus dem Aufsatz: Ueber die Behandlung der Juden von Seiten des Staates.

1) Besteuerungsrecht der Fürsten. S. 97. 2) Beschützung der Unterthanen durch die Fürsten gegen Bedrückungen von Beamten. S. 99. 3) Ueber Aemterverkauf. S. 100. 4) Ueber die staatliche Behandlung der Juden. S. 101.

---

2. Ergänzungen aus dem Commentar zu Aristoteles Politik.

1) Rechtfertigung der Benutzung der Schrift für Thomas eigene Ansicht vom Staate nach natürlicher Vernunft. S. 103. 2) Der Staat ist die höchste menschliche Gemeinschaft. S. 107. 3) Der Staat hat nicht blos eine ökonomische, sondern eine sittliche Aufgabe. S. 108. 4) Die sittliche Aufgabe des Staates ist ganz dieselbe, wie die des Einzelnen; wahres Ziel des Menschen. S. 111. 5) Wahre sittliche Aufgabe des Staates. S. 113. 6) Grund der Herrschaft von Mensch über Mensch. S. 119. 7) Das Königthum als beste Art der Herrschaft. S. 121. 8) Ob Wahl oder Erbfolge beim Königthum. S. 125. 9) Die zwei Arten des Königthums. S. 127. 10) Der gute Mensch

und der gute Fürst fallen zusammen. S. 128. 11) Erfordernisse des Regenten, seine Macht, Aufgabe und Würde. S. 129. 12) Verhältniß von Königthum und Gesetz. S. 134. 13) Entstehung des Königthums. S. 135. 14) Wie der König regieren soll (Grundgedanken des constitutionellen Regimentes). S. 136. 15) Recht der Revolution. S. 141. 16) Bürgerliche Freiheit ist soviel wie: dem Staate gemäß leben. S. 142. 17) Recht und Gerechtigkeit sind verschieden nach der Staatsverfassung. S. 144. 18) Werth der einheitlichen Nationalität für das Leben eines Staates. S. 144. 19) Inwiefern Verschiedenheit und inwiefern Einheit im Staate sein muß. S. 145. 20) Theile des Staates. S. 146. 21) Nicht alle Theile des Staates sind auch Bürger. S. 147. 22) Keine Weiber- und Kindergemeinschaft im Staate. S. 147. 23) Stellung der Frauen. S. 148. 24) Keine Güter- und Arbeitsgemeinschaft. S. 148. 25) Begriff von Reichthum und sittliches Maß des Besitzes. S. 149. 26) Adel. S. 150. 27) Hochhaltung des Mittelstandes, der aber nicht im modernen Sinne zu verstehen ist. S. 150. 28) Größe des Staates aus sittlichem Gesichtspunkt bestimmt. S. 151. 29) Sittlicher Gesichtspunkt über die Lage des Staates zum Meer. S. 152. 30) Sittlicher Gesichtspunkt betreffend den Handelsbetrieb des Staates. S. 153. 31) Zustände im idealen Staate. S. 154. a) Wer in ihm Bürger ist. S. 154. b) Eigenthum, wie in ihm gehandhabt. S. 155. c) Kein Bürger darf Mangel leiden. S. 155. d) Eintheilung des Besitzes. S. 156. e) Wie die Sklaven in ihm sein sollen. S. 156. f) Maß des Reichthums. S. 156. 32) Eingehung der Ehe. S. 157. 33) Beschränkung der Kinderzahl, aber gleiche Erbtheilung. S. 159. 34) Mittel, die Kinderzahl zu beschränken. S. 160. 35) Nur die Ehe und zwar als Monogamie ist erlaubt. S. 161. 36) Körperliche Pflege der Neugeborenen. S. 161. 37) Erziehung ist Angelegenheit des Staates. S. 161.

Anhang einiger interessanter Einzelbemerkungen.

38) Die Staatslehre ist erschöpft. S. 163. 39) Merkmale eines Culturvolks. S. 164. 40) Begriff der freien Bildung. S. 165. 41) Ueber Gottesurtheile. S. 165.

3. Ergänzungen aus der summa theologica und der summa adversus gentiles. S. 166.
I. Die bleibende Bedeutung des Naturrechts auch innerhalb des positiven Rechts.
1) Der Staat wäre auch ohne den Sündenfall gewesen. S. 167. 2) Begriff und Zweck der menschlichen Gesetzgebung. S. 168. 3) Wie weit Gehorsam der Untergebenen gegen die Oberen. S. 169. 4) Empörung, wann erlaubt? S. 170. 5) Auch Fürsten sind zum Ersatz von Erpressungen verbunden. S. 172. 6) Der ungerecht Verurtheilte darf sich der Strafe entziehen. S. 172. 7) Ungerecht Vertriebene dürfen ihre Güter wiedernehmen. S. 173. 8) Aus dem naturrechtlichen Begriff des Eigenthums folgt eine erlaubte Wegnahme fremder Sachen unter besonderen Umständen. S. 173. 9) Fortwirkung des Naturrechts auch sonst in dringenden Fällen. S. 175.
II. Das göttliche Gesetz und der Staat.
1) Nothwendigkeit eines besonderen göttlichen Gesetzes. S. 176. 2) Der Vertreter des göttlichen Gesetzes ist die Kirche und deren Einheit ist der Papst. S. 176. 3) In Glaubenssachen ist der Papst die entscheidende Autorität. S. 177. 4) Inwieweit die Christen der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schulden. S. 178. 5) Verlust der Fürstenwürde durch Abfall des Fürsten vom christlichen, d. h. katholisch-kirchlichen Glauben. S. 179. 6) Verhältniß der Kirche zu den Ungläubigen, die nie gläubig waren, und zu den Häretikern und Abtrünnigen. S. 180. 7) Verkehr mit den Ungläubigen der zweiten und der ersten Art. S. 181. 8) Ob Ungläubige Vorstandschaft oder Herrschaft über Gläubige haben dürfen. S. 182. 9) Principiell giebt es keine Duldung anderer Religionen. S. 184. 10) Keine gewaltsame Taufe von Kindern der Juden und Ungläubigen. S. 185. 11) Behandlung der Häretiker. S. 186. 12) Auch weltliche Bestrafung der Schismatiker. S. 188. 13) Krieg und indirecter Einfluß der Kirche darauf. S. 189.
III. Hauptpunkte der national-ökonomischen Ansichten von Thomas.
1) Gerechter Preis bei Kauf und Verkauf. S. 190. 2) Verschweigung von Fehlern beim Verkauf. S. 192. 3) Ob der Verkäufer bevorstehende Concurrenz zum Nachtheil des

Verkaufspreises mittheilen muß. S. 193. 4) Mögliche Sittlichkeit des Handels und des Gewinnes daraus. S. 194. 5) Verbot Zins zu nehmen. S. 196. 6) Vorschriften wider die Umgehungen des Zinsverbotes. S. 198. 7) Dagegen darf man Geld gegen Zins entleihen im Interesse von irgend etwas Gutem. S. 202. 8) Man darf auch unter bestimmten Voraussetzungen sein Geld bei einem Wucherer deponiren. S. 203.

Einleitung.

Wenn man wissen will, wer der heilige Thomas ist und was er noch heute bedeutet, so darf man nicht bei uns Protestanten zu Rathe gehen, die wir uns über ihn anerkennend, aber immerhin nüchtern etwa in Kürze so ausdrücken würden. Der h. Thomas von Aquino war ein Italiener, aus gräflichem Geschlecht, welches mit den Hohenstaufen verwandt gewesen sein soll. Er war geboren 1225 zu Aquinum nahe bei Monte Cassino. Trotz des Widerstrebens seiner Familie wurde er Dominikaner, und war als solcher Schüler des Theologen und Philosophen Albertus mit dem Beinamen des Großen. Sehr bald trat aber der Schüler selbst als ein größerer Lehrer auf, in Cöln, Paris, Neapel. Zwar starb er frühe, schon 1274, aber dieses „Licht der Kirche" nach Alberts neidlosem Ausdruck galt und gilt noch heute der katholischen Kirche als ihr größter Theolog und Philosoph. Die Kirche bewies sich ihm dankbar; schon 50 Jahre nach seinem Tode wurde er unter die Heiligen versetzt, und seine Heiligkeit soll durch Wunder und Zeichen von Gott bestätigt sein. Seine sämmt-

lichen Werke sind sehr zahlreich, nehmen etwa 20 Foliobände ein; sie sind öfters, zuletzt mit allerlei auch erklärenden Noten in Parma von 1852 an vollständig herausgegeben. Als seine Hauptschriften gelten das System der Theologie, summa theologica, und die philosophische Summe, gewöhnlich summa adversus gentiles genannt, weil sie eine Vertheidigung der christlichen Lehren „gegen die Heiden", d. h. eigentlich gegen den Muhammedanismus und die arabischen Philosophen ist.

Wie gesagt, so etwa würden wir Protestanten uns in Kürze über den h. Thomas auslassen, aber ganz anders lernen wir die Bedeutung des h. Thomas für die katholische Kirche empfinden, wenn wir katholische Männer, wie man sich heute so gerne ausdrückt, über ihn sprechen hören. Ich wähle dazu zwei in jeder Beziehung competente Gelehrte, von denen der eine keineswegs der bloßen Wiederbelebung der Scholastik zuneigt, der andere in dieser Wiederanknüpfung an die Scholastik den beginnenden wahren Fortschritt der Geister erblickt. Der erste dieser beiden Männer ist Dr. Karl Werner, Professor am bischöflichen Seminar zu St. Pölten, mindestens zu der Zeit, als er „Leben und Lehre des h. Thomas" in 2 Bänden, Regensburg 1858 u. 59, herausgab. Dort heißt es von Thomas Band 1, S. 871: „—soviel steht fest, daß Thomas aus den zu seiner Zeit vorhandenen Elementen philosophischer und theologischer Bildung das Vollkommenste schuf, was möglich war: noch mehr, er ist der durchgebildetste Theologe, der je in der Kirche aufgestanden ist, und steht in dieser Beziehung noch heute unerreicht da. Eine Reihe glänzender Zeugnisse aus dem Munde der Päpste seit Johann XXII

bis auf Pius IX herab bekundet, was er der Kirche geworden. Pius V proclamirte ihn (1567) feierlich als den 5. Lehrer der Kirche, welcher den 4 großen abendländischen Kirchenlehrern, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius Magnus unmittelbar im Range folge; in der Marienkirche zu Trient war in den Tagen des großen Concils neben der heiligen Schrift und den Decreten der Päpste und Concilien die Summe des h. Thomas auf dem Altar aufgestellt; die drei Theologen, welche mit Abfassung des catechismus Concilii Tridentini betraut wurden, gehörten zur Thomistischen Schule. Die Universitäten von Salamanca, Löwen, Padua, Douais, Avignon machten es sich zum Gesetz nach Thomas zu lehren; eine Reihe kirchlicher Ordensgesellschaften, die Augustiner, die unbeschuhten Carmeliter, die Minimen, die Gesellschaft Jesu u. s. w. recipirten seine Lehre als Ordensdoctrin &c." S. 872: „— und so darf man wohl sagen, daß sein (Thomas) Name der gefeiertste ist unter den Namen aller Jener, welche, nachdem der Mund der Väter verstummt war, in der Kirche das Lehramt der heiligen Wissenschaft verwaltet haben." — So spricht sich ein Mann aus, welcher nicht für bloße Wiederbelebung der Scholastik ist, wenigstens was die philosophische Durchdringung der christlichen Dogmen betrifft (s. S. 871 oben und S. 887 u. 88). Hören wir den anderen, der für solche Wiederbelebung sich begeistert hat. Es ist dies Dr. Albert Stöckl, ordentlicher Professor der Philosophie an der Akademie Münster, mindestens zu der Zeit, als er seinen zweiten Band von der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" Mainz 1865 herausgab. Dort lesen wir S. 422: „Thomas

von Aquino hat sich auf dem Feld der Wissenschaft unsterbliche Lorbeeren errungen, und sein Name ist zum glänzenden Gestirn geworden am Himmel der Kirche sowohl als auch der christlichen Wissenschaft.... Die Geschichte hat seinen Namen auf den Leuchter gestellt, und es wird dieser Name nimmermehr verdunkelt werden oder in Finsterniß untergehen, so lange es eine christliche Wissenschaft, eine christliche Bildung giebt. Thomas von Aquino ist ein leuchtender Beweis, ein glänzendes Denkmal dafür, was der menschliche Geist auf dem Felde der Wissenschaft zu leisten vermag, wenn er sich vom Geist des Christenthums, vom Geist der Kirche durchdringen läßt." S. 424: „Von ihm gilt das Wort der h. Schrift: Ihr Same und Ruhm wird nicht vergehen. Ihre Leiber werden in Frieden begraben und ihr Name lebt von Geschlecht zu Geschlecht. Ihre Weisheit sollen die Nationen erzählen und ihr Lob die Kirche verkündigen (Sirach 44, 13—15)." Endlich S. 734: „Die Kirche war über den Werth der thomistischen Lehre nie im Unklaren. Bis zu dem heutigen Tage hat sie „den Engel der Schule" und seine Lehre in Schutz genommen und die Geister auf diese Lehre als einen herrlichen Schatz hingewiesen. Es hat eine Zeit gegeben, wo man auch katholischerseits diesen Fingerzeig weniger beobachtete. Diese Zeit ist vorüber. Heute wenden sich die Geister auf katholischem Gebiete wieder vorzugsweise dem h. Thomas zu. Man sucht die unterbrochene Continuität der wissenschaftlichen Bewegung in der Kirche wieder anzuknüpfen... Möge Gott darüber walten."

Jetzt wissen wir erst, wer der h. Thomas ist: nicht blos ein heiliggesprochener Gelehrter des Mittelalters,

sondern durch päpstliche Proclamation der fünfte Lehrer der Kirche, somit der Vertreter nicht eines vergangenen Lehrsystems, sondern eines Lehrsystems von ewiger Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit in der katholischen Kirche, der einzigartige Mann, dessen Hauptwerk neben der Bibel und den Decreten der Päpste und Concilien allein den Entscheidungen des tridentinischen Concils zu Grunde lag, durch welches die katholische Kirche sich gegen den Protestantismus abschloß, der, auf dessen Lehrschatz die Kirche die Geister stets hingewiesen hat, die freilich in Deutschland lange Zeit nicht gehörig, dafür jetzt aber um so eifriger dem Fingerzeig folgen. Nunmehr wird es für uns eine ganz andere Bedeutung gewinnen, wenn wir vernehmen, daß dieser Mann auch eine sehr entwickelte Staatslehre hinterlassen hat. In dieser muß sich die eigentliche katholisch-kirchliche Staatsansicht verkörpert finden. Es leuchtet ein, von welcher Bedeutung gerade für die Gegenwart eine Kenntniß darüber ist, wie der anerkannt größte Lehrer der katholischen Kirche im Mittelalter und der Neuzeit über den Staat und über das Verhältniß der Kirche zu ihm gedacht hat. Dies darzulegen, urkundlich, in wörtlichen Uebersetzungen oder wörtlichen Auszügen hat sich daher die gegenwärtige Schrift zur Aufgabe gestellt. Der Verfasser hat sich dabei nicht mit der Uebersetzung der Schrift „vom Fürstenregiment" (de regimine principum) begnügen können, welche Schrift von Werner und Stöckl allein ihrer kurzen Darstellung der thomistischen Staatslehre ist zu Grunde gelegt worden. Er hat sich aus einleuchtenden Gründen damit nicht begnügen können. Die Schrift vom Fürstenregiment ist ein Fragment, sie enthält blos

ein erstes Buch und von einem zweiten 4 Capitel (s. die Untersuchungen des Bernhardi Maria de Rubeis, welche als abschließend über diesen Punkt gelten, Thomae Aquinatis Opera, Parmae tom. XVI, S. 500—505). So gewiß und allgemein anerkannt aus den triftigsten äußeren und inneren Gründen die Aechtheit dieser Partieen ist, ebenso zweifellos und allgemein anerkannt ist die Unächtheit des 3. u. 4. Buches, welcher der Rest des 2. angeschlossen werden muß, so frühe auch die Zusätze zur Ergänzung des Buches hinzugekommen sein mögen. So interessant nun auch so noch der Inhalt des „Fürstenregimentes" ist, so läßt er doch empfindliche Lücken, 1) was die Betrachtung des Staates nach blos natürlicher und allgemein menschlicher Vernunft betrifft, und 2) was die Modificirung der Vernunftansicht vom Staate durch die christliche Offenbarung und die Kirche speciell betrifft. Zur Ausfüllung dieser Lücken ließ sich nicht benutzen die Schrift „über die Erziehung der Fürsten" (de eruditione principum), so wenig wie für die national-ökonomischen Ansichten des Thomas der Aufsatz „von Kauf und Verkauf auf Zeit" (de emtione et venditione ad tempus) und „von den Zinsen überhaupt" (de usuris in communi etc.) herbeigezogen werden dürfen, weil die erste unzweifelhaft einem anderen Verfasser angehört, die letzteren von zweifelhafter Aechtheit sind. Von den kleineren Schriften war nur zu gebrauchen das Schreiben „über die Behandlung der Juden von Seiten des Staates" (de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae), wie es jetzt in den Ausgaben betitelt ist, während es von den ältesten Gewährsmännern viel passender als „Entscheidung einiger Fälle"

(determinatio quorundam casuum) aufgeführt wird. Dagegen lassen sich jene Lücken sehr vollständig ausfüllen, die erste durch Mittheilungen aus dem Commentar des Thomas zu Aristoteles Politik, dessen directe Benutzung für Thomas eigene Ansichten die Einleitung zu dem betreffenden Abschnitt zum Ueberfluß noch rechtfertigt*, die zweite durch Mittheilungen aus den beiden Hauptwerken, der philosophischen und noch mehr der theologischen Summe.

Wenn man das Fürstenregiment und die ergänzenden Mittheilungen alle wird durchlesen haben, welchen Eindruck oder welche Eindrücke wird man aus ihnen in sich davon tragen? Ich glaube, der Eindruck wird von verschiedenen Partieen ein sehr verschiedener sein. Was die Betrachtungen des h. Thomas über den Staat betrifft, soweit sie auf natürlicher Vernunft oder mindestens nicht auf specifisch katholisch-kirchlicher Ansicht beruhen, so wird man ihnen alle Hochachtung zuwenden. Seine Methode ist nicht ein abstractes, von der Geschichte und der wirklichen menschlichen Natur abgewendetes Denken, sondern von den Menschen, wie sie sind, und ihren Bestrebungen nimmt er seinen Ausgangspunkt, und die

* Vgl. Werner's oben genanntes Werk B. 1, S. 487. „Daß Th. aus diesen beiden Werken (der Ethik und Politik des Aristoteles) Vieles sich angeeignet habe, braucht nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden: seine Lehre vom letzten Zweck des Menschen, von den Tugenden ruht nach ihrer wissenschaftlichen Gestaltung auf peripatetischer Grundlage; ebenso ist seine philosophische Anschauung über Wesen und Form des Staates wesentlich aristotelisch, wie sich in den ersten Capiteln der Schrift vom Fürstenregiment zeigt."



Geschichte zieht er in ihren allgemeinen Ergebnissen fleißig zu Rathe. Mit den materiellen Erfordernissen eines Staates ist er wohl vertraut. Den Genüssen und Freuden des Lebens ist er keineswegs feind, sogar eine schöne Landschaft verlangt er für eine Stadt, und sein Grundsatz ist: ohne Annehmlichkeit kann das Leben der Menschen nicht lange bestehen, nur dringt er auf Mäßigkeit im Genießen. Den Werth, den er den klimatischen Verhältnissen eines Volkes für sein Staatsleben zuspricht, werden wir fast übertrieben finden, ähnlich wie bei Montesquieu, aber gewiß ist, an seiner Fürsorge für gesunde Lage der Städte, gesundes Wasser und gesunde Nahrungsmittel kann sich die Neuzeit noch immer ein Muster nehmen. Daß er für die materielle Versorgung der Bevölkerung einen starken Betrieb des Ackerbaus vorzieht, daß ihm der durch Handel als Selbstzweck entstehende Handels- und Geldgeist aus sittlichen Gründen bedenklich erscheint, wird Manchem auch heutzutage beherzigenswerth vorkommen*. Freilich mit seinen nationalökonomischen Ansichten wird man sich schwer befreunden können**. Er trifft da Entscheidungen ohne Sachkenntniß, zu der er hier durch die Alten nicht angeregt wurde. Um aber sittliche Vorschriften über den Preis der Waaren zu geben, muß man erst untersucht haben, aus welchen Bedingungen sich der Preis einer Waare zusammensetzt. Es genügt da nicht, zu sagen: Preis ist, wie theuer man sie gekauft hat, oder was der gewöhnliche oder der gerade herrschende Preis war. Auch Thomas' Grund

* Vgl. zu dem Gesagten Fürstenregiment B. II.

** S. zu dem Folgenden die 3. Ergänzungen III n. 1—8.

gegen das Zinsnehmen ist schwach genug; denn man läßt sich eben im Zins die Möglichkeit bezahlen, die man hatte, mit dem Geld selbst zu arbeiten und zu verdienen, und wenn es nach Thomas nicht immer sicher sein soll, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden wäre, so ist die durchschnittliche Möglichkeit nicht abzuläugnen, und was Thomas meint, drückt sich in volkswirthschaftlich freien und rührigen Ländern in der Niedrigkeit des Zinsfußes aus. Ueberdies ist nicht alles Geld Waare, die im Gebrauch auch verbraucht würde, sondern es findet ein productiver Gebrauch statt, für dessen Ermöglichung der Capitalempfänger den Capitalgeber honorirt. Lehrreich ist außerdem an diesem Abschnitt, wie Thomas zwar manche große sittliche Gesichtspunkte für sich hat: so soll man bei Kauf und Verkauf, im Handel und Wandel sich stets bewußt sein, daß ihr Zweck nicht ist Gewinn zu machen, sondern den menschlichen Bedürfnissen zu dienen, und daß daher die Gesinnung des Handels sein soll, eine Pflicht gegen das Leben der Menschheit zu erfüllen und Gewinn blos als billigen und nothwendigen Lohn für die eigene Bemühung anzusehen. Aber Thomas vermag diese sittliche Auffassung nicht im Einzelnen durchzuführen, sondern accommodirt sich vielfach den höchst zweifelhaften Manieren des Verkehrs. Es ist dies eine Folge davon, daß er natürliche und sittlich berechtigte Verhältnisse, wie z. B. in Geldgeschäften, in Bestimmung des Preises, nicht kennt, oder nicht anerkennt und nicht duldet; da tritt denn stets und so auch bei ihm die List der menschlichen Vernunft ein.

Um so größeren und wohl bei einem reichlichen Theil der Zeitgenossen freudigen Eindruck wird die

eigentliche Theorie des h. Thomas vom Staate machen, soweit sie aus blos natürlicher Vernunft oder nicht aus specifisch katholischen Ansichten abgeleitet ist*. Man wird denken, es gelte nur manche seiner Gesichtspunkte von ihrer antiken und mittelalterlichen Engigkeit zu befreien, so habe man das, was man mit dem modernen Ausdruck Culturstaat meine, der ja nicht blos volkswirthschaftliche und technische Cultur wolle, sondern fortschreitende Gesittung der Staatsbürger durch das Staatsleben als eine wesentliche Aufgabe mitanstrebe. Die Grundpfeiler des modernen Culturstaates hält Thomas ja fest. Privateigenthum und Familie sind gewahrt, Reichthum wird mit sittlichem Geiste erstrebt und gehandhabt, der Uebervölkerung durch sittliche und ausführbare Regelungen (nach Thomas' Ansicht) gewehrt. Das Ziel, die sittliche Aufgabe des Menschen auf Erden ist nach ihm nicht Lust, nicht Reichthum, Ehre, Herrschaft u. ä., sondern tugendhaftes Leben, und dieses selbst ist theils praktischen Bethätigungen gewidmet, aber noch höher und edler und daher am besten den Abschluß des individuellen Lebens bildend ist die wissenschaftliche Contemplation. Diese seine sittliche Aufgabe kann der Mensch aber nur im Staate erreichen, nur in dieser vollkommensten und höchsten menschlichen Gemeinschaft kann er wirklich Mensch sein, und zwar nur im nationalen Staate, sei die Nationalität eine natürliche oder

* Man vgl. zu dem Folgenden Fürstenregiment B. 1 mit Ausnahme eines Theils von Cap. 14 und die 2. Ergänzungen vollständig, auch die 1. Ergänzungen gehören hierher.

eine geschichtlich gewordene. Der Zweck des Staates ist das Gemeinwohl der in ihm vereinigten Gesellschaft, seine sittliche Aufgabe ist im Großen dieselbe, die der Einzelne im Kleinen hat. Die ganze Lebens- und Gesetzesordnung des Staates soll daher soviel wie möglich die Bürger zu dem wahren sittlichen Ziel hinleiten; von diesem Gesichtspunkt aus sind nach Thomas namentlich allgemeine öffentliche Ordnungen in Betreff der Jugenderziehung ein eminentes Interesse des Staates. — Sehr bedeutend werden gewiß einem großen Theil der Zeitgenossen Thomas' Betrachtungen über die Staatsverfassungen zu Gunsten einer beschränkten Monarchie erscheinen. Die Verwirklichung des Gemeinwohls, welches der Staatszweck ist, erfordert nach ihm eine leitende Macht, die Staatsregierung. Soll diese eine richtige sein, d. h. dem Staatszweck entsprechend, so muß sie eben das Gemeinwohl der Gesellschaft, nicht das ihrige suchen. Politie (Republik) und Aristokratie sind zwar auch an sich richtige Staatsverfassungen, aber ihnen weit vorzuziehen ist die Monarchie. Denn die Einheit der Regierung und damit die Einheit und der Friede des Staates sind in ihr am besten gewahrt. Dies zeigt die Vernunft und lehrt die Geschichte. Da ist nur die Schwierigkeit, daß der König so leicht zum Tyrannen wird. Die Geschichte zeigt daher bei den Völkern ein Schwanken von der Monarchie zu anderen Verfassungen und von diesen wieder zur Monarchie mit der Gefahr der Tyrannis. Aber selbst auf die Gefahr der Tyrannis hin ist die Monarchie noch immer vorzüglicher als die anderen Verfassungen. Die Gesellschaft soll sich indeß Garantieen schaffen, daß der König nicht leicht zum Ty-

rannen werde; die Monarchie muß beschränkt sein. Mit unserer constitutionellen Regierungsform würde Thomas sich durchaus befreunden, Manches von dem, was er nach Aristoteles ausführt, läuft der Absicht nach ganz auf das hinaus, was durch diese soll erreicht werden. Nur gegen Tyrannenmord ist Thomas, wohl aber für die Macht der Gesellschaft, den tyrannisch gewordenen König abzusetzen oder in seiner Macht zu beschränken. Es giebt bei ihm eine legitime Revolution *, wie es solche in der Geschichte immer gegeben hat, wenn gleich spätere Theorieen sich gegen den Gedanken zu sträuben versuchten. Von dem Königthum in diesem Sinne hat Thomas einen hohen Begriff. Ihm ist nicht die Ehre das Princip der Monarchie: sie würde den Monarchen zu unfrei in sich selbst machen, sie ist eine gefährliche Versuchung zum Ruin des Staates, und sie begnügt sich nur zu oft mit dem Schein. Das Princip der Monarchie liegt nach ihm darin, daß der König in dem gottähnlichsten Wirken, das es unter den Menschen giebt, sich den Lohn ewiger Seligkeit bei Gott erringe. Der Beruf des Königs ist die Leitung der Gesellschaft, er ist Vertreter der Gerechtigkeit, „das lebendige Recht", an welches Reiche und Arme sich mit gleichem Vertrauen wenden, und er hat für seine Unterthanen zu sorgen als für Glieder seines Leibes. — Freilich werden wir wieder stutzig, wenn wir lesen, daß es nach Thomas kein allgemeines, in allen Staatsverfassungen gleichsehr geltendes

---

* Vgl. 2. Ergänzungen 15. Auch in der summa theologica hat Thomas diesen Gedanken festgehalten, 3. Ergänzungen I, 4.

Recht giebt, sondern daß das Recht sich abwandelt nach der jedesmaligen Staatsverfassung, und wenn wir weiter lesen, wie sich nach seinem sittlichen Begriff vom Staate bestimmt die Empfehlung kleiner Staaten und seine Wünsche für die Lage eines Staates, wie aus jenem Begriff hervorgeht seine Scheu vor ausgedehntem Handel, und wie endlich danach im Idealstaat Bauer, Handwerker und Handelsleute nicht Bürger sind, sondern, modern ausgedrückt, allein Militär- und Beamtenadel Bürger und sie allein auch Grundbesitzer sind. Indeß werden wir uns wohl der Ansicht zuneigen, hier lasse sich leicht abhelfen, man brauche blos die niedere Arbeit auch in ihrem sittlichen Werth an sich und in ihrer Bedeutung für das Leben der höheren Stände anzuerkennen, so falle die Knechtschaft weg, mit der Thomas wohl stets nur die Unfreiheit und Leibeigenschaft des Mittelalters meine, und ein freier Bürger- und Bauernstand trete als selbständiger sittlicher Factor in das Staatsleben mit ein; ebenso ließen sich die sittlichen Gesichtspunkte für das übrige oben Aufgeführte unschwer finden. — Wenn nun das Letztbesprochene blos nicht abschreckte, so wird vielleicht Manchen der Gedanke von I u. 1—9 in den 3. Ergänzungen sehr anmuthen, daß nämlich, wie alles positive Recht ein Ausfluß der natürlichen Vernunft und des Naturrechts sei, so das Vernunftrecht als eigentliche Grundlage des positiven auch innerhalb des letzteren stets noch fortwirke. Selbst in dem, was Thomas von da aus über das Eigenthum bemerkt, liegt ein wahrer und nie ganz verkannter Gedanke, so gefährlich die Praxis ist, die sich aus der thomistischen Art, dem Gedanken praktische Geltung zu verschaffen, herausbilden könnte.

Und so wird nach Allem der Eindruck der naturrechtlichen und nicht specifisch katholisch-kirchlichen Partieen der sein, daß sich für die moderne Welt mit dieser thomistischen und also auch den gläubigsten Katholiken annehmbaren Staatsansicht vortrefflich auskommen lasse. Leider wird diese herrliche Grundlage der Versöhnung wieder ganz weggenommen durch die Wendung, welche Thomas im Sinn und Geist der Kirche nimmt, sobald er seine Blicke über die Erde hinaus richtet.* Denn Thomas bleibt mit Recht nicht bei dem irdischen Ziel des Menschen stehen, sondern er strebt höher. Aber er vergißt ganz, daß er bisher sich auf die allgemeine menschliche Vernunft berief, daß er mit Mitteln arbeitete, mit denen Plato und Aristoteles auch schon gearbeitet haben, die doch über Art und Mittel der ewigen Seligkeit sehr von Thomas abwichen. Er fragt nicht danach, daß über jene Culturaufgabe des Menschen vielleicht noch eine Art von Einstimmigkeit mindestens in einem großen Theile der Menschheit und wenigstens da in der Theorie herrsche, daß aber, so sehr die meisten Menschen stets wohl auf ihre ewige Seligkeit gehofft haben, doch über die Wege zu ihr immer die größte Verschiedenheit, ja Gegensatz der Ansichten geherrscht hat. Mit anderen Worten, Thomas folgt seiner Glaubensüberzeugung, wissend, daß Glaube ein Act des freien Willens ist**, gerade so wie er seiner Vernunftüberzeugung gefolgt ist, und als wäre zwischen beiden kein specifischer Unterschied,

---

* Vgl. zu dem Folgenden Fürstenregiment I, c. 14; 3. Ergänzungen II, 1—13.

** Vgl. 3. Ergänzungen II, n. 6.

und entscheidet von da aus also. Der letzte Zweck der menschlichen Gesellschaft ist nicht, das tugendgemäße Leben zu haben, sondern durch das tugendgemäße Leben zur ewigen Seligkeit zu kommen. Dies ist aber ein übernatürliches Ziel; ein übernatürliches Ziel ist nur durch übernatürliche Kräfte zu erreichen, diese übernatürlichen Kräfte werden durch die katholische Kirche nach göttlicher Einrichtung vermittelt. Darum hat der König, um der Leiter seiner Unterthanen zum letzten Ziel zu werden, sich den Anordnungen des Hauptes der Kirche, dem römischen Papst, zu unterwerfen; Unterthänigkeit der Fürsten unter die Priester ist christlich, Unterthänigkeit der Priester unter die Fürsten ist heidnisch und jüdisch, denn es zeigt, daß der ganze Staat, auch in seiner Gottesverehrung, nur weltliche Zwecke hat. Der Staat ist somit auf die ewige Seligkeit direct zu beziehen, und was da geboten und verboten werden muß, hat er von der Kirche zu lernen. So treten denn bei Thomas die weiteren Sätze auf, vor denen uns heutzutage schaudert. In dem Staate des Thomas herrscht thatsächlich die katholische Kirche, es giebt principiell keine Duldung anderer Religionen, alle, welche eine vom Katholicismus abweichende christliche Lehre haben, werden mit Strafen an Leib und Leben zur Rückkehr in den Schooß der Kirche gezwungen, fällt ein Fürst vom katholischen Glauben ab, so sind durch das bloße Factum seiner Excommunication zugleich seine Unterthanen von Eid und Gehorsam gegen ihn entbunden. Zwar hat die Kirche nicht auf alles einen directen Einfluß, aber z. B. auf Kriegsunternehmungen den allergrößten indirecten; es wird eben bei einem christlichen Volke alles auf das

übernatürliche Heil bezogen, dessen Besorgung der Kirche obliegt. Die Rechtsverhältnisse der Ungläubigen in Bezug auf die Gläubigen überhaupt sind mindestens unsicher, die Kirche kann sie durch ihren Spruch aufheben. Am besten sind noch die daran, die nie gläubig gewesen sind; denn mit deren Rechtsverhältnissen und Angelegenheiten beschäftigt sich die Kirche principiell nicht, sie läßt nur die gläubigen Völker ihnen den Krieg erklären, wenn sie Predigt und Ausbreitung des Christenthums in ihren Ländern nicht dulden wollen. Und diese Kirche ist bei Thomas nicht ein ideeller Begriff, dessen Verkörperung man erst lange zu suchen hätte, der Repräsentant der Kirche ist der Papst, dessen Ansichten in Sachen des Glaubens (und natürlich auch der Sitten) maßgebend für die ganze Christenheit sind, der somit infallibel ist.

Mit diesen Ansichten der katholischen Kirche von ihrem Verhältniß zum Staate kann die moderne Welt nicht leben, selbst das Mittelalter lebte selten wirklich und ganz danach. So schmerzlich es uns berühren mag, hier ist in der Lehre des Thomas der Beweis erbracht, daß wirklich die modernen päpstlichen Ansichten über Staat und Kirche die eigentlichen und wahren der katholischen Theorie sind. Für uns, die wir Gegner derselben sind, erwächst daraus das Bewußtsein, daß hier kein anderes Mittel helfen kann als ausharrender Kampf. Die Katholiken als Menschen sind vielleicht für das Gefühl empfänglich, daß ein großer Unterschied ist, ob man vom irdischen Ziel des Menschen redet, das er aus Vernunft erkennen und mit natürlichen Kräften herstellen kann, oder ob man von einem übernatürlichen Ziel spricht, das vom Glauben ergriffen werden muß, von

einem Glauben, der in seinem Entstehen nach Thomas selbst* ein Act des freien Willens ist, den er aber nachher behandelt, als wäre er in seinem Fortbestand nicht abhängig von demselben freien Willen, sondern dürfte, wo er einmal war, gefordert und erzwungen werden. Wenn mit dem ersten Ziel der Staat noch zu schaffen haben kann, weil es auf allgemeiner Menschenvernunft beruhen soll, so darf er sich mit dem zweiten nicht abgeben, ohne aus dem, was durch Freiheit nicht blos ergriffen, sondern auch nur durch fortwährende freie Neigung festgehalten werden kann, einen erzwungenen Act zu machen, was gegen die allgemeine Vernunft, also gegen das Recht ist. Hier stehen sich allgemeine Vernunft und individueller Willensact gegenüber. Ist der Staat ein Ausfluß der allgemeinen Vernunft, so ist er ebendamit ausgeschlossen von allem, was auf individuellem freiem Willen beruht; er hat demnach mit der Kirche als solcher nichts zu thun, d. h. mit keiner, denn alle sind Gesellschaften, welche sich das Ziel setzen, ihre Mitglieder durch besondere Mittel zur ewigen Seligkeit zu bereiten, er hat aber wohl darauf zu achten, daß diese Gesellschaften nie vergessen, daß sie sich an den freien Willen der Menschen wenden, nicht blos einmal, sondern immer, d. h. er hat allen Zwang, alles, was die Kirche auf Grund nachweisbar falscher Schlüsse im Mittelalter und früher sich in dieser Beziehung erdachte und noch heute festhalten möchte, abzuwehren, und er muß Uebergriffen der kirchlichen Gewalten im Interesse der individuellen Freiheit Aller, und sich streng haltend an die

* Vgl. z. **Ergänzungen** II, n. 6.

Forderungen des Gemeinwohls, mit allen staatlichen Mitteln widersetzen. Ich wiederhole, die Katholiken als Menschen werden diesen Erwägungen wohl zugänglich sein, wenn sie sehen, auf wie verschiedenen Seiten der menschlichen Natur sich das natürliche Staatsrecht des Thomas erbaut und sein kirchlich modificirtes, jenes auf der allgemeinen und natürlichen menschlichen Vernunft, dieses auf dem individuell freien Willen des Glaubens. Aber von der Kirche als Kirche ist nichts zu hoffen, sie hat sich gebunden in Trugschlüssen, die doch für unfehlbare und heilige Wahrheit erklärt sind von ihr selber. Sie wird sich nie zu etwas Anderem verstehen, als zum zeitweiligen Zurückhalten mit ihren Ansprüchen, um „größere Uebel zu vermeiden", wie die Formel des Thomas heißt. Auf wirklich dauernd friedliche und behagliche Zustände dürfen wir uns in dieser Beziehung nie Aussicht machen. Ich sehe darin kein besonderes Unglück. Es giebt auch immer Klassen von Menschen unter Gebildeten und Ungebildeten, welchen Verwirrung als solche gefällt, Eigenthum und Familie haben zu allen Zeiten Gegner gehabt, man muß sie stets von Neuem überwinden: ähnlich ist es mit der individuellen Freiheit im Religiösen und mit der Beschränkung des Staates auf das Allgemein-Menschliche.

Schließlich gebe ich noch Eins zu bedenken, aber nur zur Anregung, nicht um die Frage hier zum Abschluß zu bringen. Thomas schwankt wiederholt in der Auffassung des Staates. Manchmal hat er die Formel, der Staatszweck sei Friede und Eintracht der Gesellschaft, die Aufgabe des Fürsten Gerechtigkeit und Recht, die menschlichen Gesetze könnten nur verbieten, was den

Bestand der Gesellschaft aufhebe*, mit anderen Worten, er schreibt dem Staate nur eine allgemeine sittliche Aufgabe zu. Dann aber und in den meisten Fällen kehrt er zu der antiken Formel zurück: Zweck der Vereinigung der Gesellschaft im Staate sei, der Tugend gemäß zu leben, und beschreibt diese Tugend ganz bestimmt als praktisch-sittliche Thätigkeit und wissenschaftliche Contemplation, mit anderen Worten, er setzt dem Staat meist eine ganz bestimmte sittliche Aufgabe. Von diesem letzteren Standpunkt aus war es, dünkt mich, blos ein Schritt zu der Krönung des Gebäudes mit dem übernatürlichen Ziel, welches die Kirche vermittelt. Wenn man dem Menschen einmal von Staatswegen durch Gesetze und die ganze Einrichtung des Staatslebens beizubringen sucht: „Du darfst nicht Lust, nicht Reichthum, nicht Ehre, nicht Herrschaft als das Ziel deines Lebens setzen, sondern praktisch-sittliche und wissenschaftliche Bethätigung", so dünkt mich es nur ein Schritt weiter, zu sagen: „Du sollst auf dem und dem Weg auch noch selig werden." Worauf ich ziele, ist dies. Unser heutiges Staatsrecht und Naturrecht thut sich oft etwas darauf zu Gute, daß es nicht den Staat blos als Rechtsstaat fasse, sondern

* S. Fürstenregiment I, 2 Anf., wo Einheit und Friede als Hauptziel der Gesellschaft genannt werden; 2. Ergänzungen 11 gegen Ende, wo als Beruf des Königs angegeben wird Wächter der Gerechtigkeit und das lebendige Recht zu sein; am deutlichsten 3. Ergänzungen I, 2, wo als Aufgabe der menschlichen Gesetzgebung bezeichnet wird, hauptsächlich die Fehler zu verbieten, welche zum Schaden Anderer gereichen, ohne deren Verhinderung die menschliche Gesellschaft nicht erhalten werden könnte.

auch als Culturstaat, und will den Staat auf die Ethik gründen. Natürlich gründet ihn dann jeder auf seine Ethik, und so sind wir in demselben Zug eines sittlichen Despotismus der Staaten*, zu dem Thomas blos so consequent war auch den religiösen noch hinzufügen zu wollen, weil er dachte: die sittliche Aufgabe hat eine und zwar die und die Beziehung zur religiösen, also muß diese das Ganze krönen. Ich gebe daher zu bedenken, ob es nicht angezeigt sei, zu dem wahren Gedanken zurückzukehren, der in dem Kantischen und Fichteschen Naturrecht insofern lag, als sie Recht und Moral trennten, nicht in dem Sinne, daß das Recht keine Beziehung zur Moral habe, sondern daß es die allgemeinen Vorbedingungen der verschiedenen möglichen sittlichen Ziele darstellt, welche die einzelnen Menschen mit Freiheit wählen können, und an welchen der Staat sie nur dann und insoweit zu verhindern hat, als dadurch Andere in der Freiheit ihrer sittlichen Ziele gekränkt und gestört würden. Für die Cultur, auch im Sinne von Gesittung, kann der Staat darum doch sehr viel thun, aber für die letztere stets mehr indirect und mehr im Allgemeinen genommen, als direct und in ganz bestimmtem Sinne. Täuscht mich aber nicht Alles, so ist in der That bei Katholiken wie Protestanten vielfach die Ansicht herrschend, als handle es sich in dem Kampf zwischen Kirche und Staat im Grunde um den Kampf

---

* Vgl. die Hegelsche Erklärung des Staates als „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, den sittlichen Geist, als den offenbaren, sich selbst deutlichen, substantiellen Willen, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt."

zweier einzelnen bestimmten sittlichen Lebensansichten, einer Lebensansicht, die das Jenseits mit einbegreife, und einer, die sich auf das Diesseits beschränke. Dies kommt eben davon, daß man seit Hegel gemeint hat, man müsse in dem Staat die sittliche Idee verwirklicht haben wollen. Wäre der Kampf so, so würde unzweifelhaft die Kirche siegen; denn die religiöse, auf das Ueberirdische ausschauende Ansicht wird immer in der Menschheit in irgend einer Gestalt die Oberhand behalten. So steht es aber gar nicht, sondern der Staat kämpft für die Freiheit Aller in diesem Kampfe, er bestreitet, daß eine bestimmte religiös-sittliche Lebensansicht die einzige oder auch nur bevorzugte staatliche Berechtigung habe, weil alle verschiedenen sittlichen und religiös-sittlichen Ansichten staatlich gleich sehr berechtigt sind, er streitet für das, was alle thun und erstreben müssen, um, indem dies gesichert ist und fort und fort erhalten wird, innerhalb desselben ihren besonderen sittlichen und religiös-sittlichen Lebensansichten Ausdruck in Wort und That zu geben, aber stets so, daß die Freiheit Anderer ungekränkt und unverkürzt durch ihren Freiheitsgebrauch bleibt. Das ist eine hohe Ansicht vom Staate, der alle sittlichen und religiösen Parteien huldigen können und müssen, wenn sie nicht zu unbefugten Tyrannen an der innersten Freiheit ihrer Mitmenschen werden wollen, was diese nur bestimmen kann, von ihrem natürlichen und unveräußerlichen Recht des Widerstandes gegen solche Tyrannei Gebrauch zu machen, oft in sehr heftigen und stürmischen Aufraffungen.

Vom Fürstenregiment* an den König von Cypern.**

Thema des Werkes.

Als ich darüber nachsann, was ich Deiner königlichen Majestät als ihrer würdige und meinem Stand und Beruf angemessene Gabe darbringen könne, trat mir als die passendste Darbringung die entgegen, dem König ein Buch über Königsregiment zu schreiben. Darin wollte ich den Ursprung der Königsherrschaft und den Beruf eines Königs nach dem Gebot der heiligen Schrift, den Lehrsätzen der Philosophen und den Beispielen vielgepriesener Fürsten sorgfältig entwickeln, soweit dies das Maß meiner geistigen Befähigung verstattet. Anfang, Fortgang und Vollendung des Werkes erwarte ich dabei von der Hülfe dessen, welcher der König der Könige und Herr der Herrscher ist, durch den alle Könige ihre Königreiche haben, von Gott, dem großen Herrn und großen König über alle Götter.

* Thomae Aquinatis Opera. Parmae, Tom. XVI, S. 224 ff.
** Wahrscheinlich Prinz Hugo II. aus dem Hause Lousignan, welcher 1266 als 14jähriger Jüngling starb.

1. Buch.

1. Capitel. Menschen, welche zusammenleben, müssen nothwendig von Jemand ernstlich regiert werden.

Wir müssen damit beginnen, den Sinn des Begriffes **König** zu erklären. In allen Veranstaltungen, welche auf einen Zweck und ein Ziel gerichtet sind und bei denen man in verschiedener Weise verfahren könnte, braucht man eine Direction, um gerades Weges zu dem verlangten Ziel zu kommen. Das Schiff, das unter dem Antrieb verschiedener Winde vielleicht nach verschiedenen Richtungen bewegt wird, würde nicht zu dem bestimmten Ziele gelangen, wenn es nicht absichtlich vom Steuermann nach dem Hafen dirigirt würde. Der Mensch nun hat ein Ziel, worauf sein ganzes Leben und Handeln gerichtet ist; denn er ist ein Wesen, das nach Vernunft handelt, ein solches Wesen muß aber augenscheinlich nach einem Zweckbegriff thätig sein. Hiebei kommt es vor, daß die Menschen in verschiedener Weise auf das vorgesteckte Ziel losgehen; die Verschiedenheit der menschlichen Bestrebungen und Thätigkeiten zeigt dies zur Genüge. Folglich braucht der Mensch Etwas, das ihn zum Ziele leitet. Nun ist dem Menschen von Natur eingepflanzt das Licht des Verstandes, durch welches er in seinen Handlungen zum Ziele geleitet werden soll. Wäre es dem Menschen eigen, vereinzelt zu leben, wie dies bei vielen Thieren der Fall ist, so brauchte er keine andere Leitung zu seinem Ziele, jeder Einzelne wäre sein eigener König unter Gott als Oberkönig, sofern er durch das ihm verliehene Verstandeslicht in seinen Be-

thätigungen sich selbst leitete. Es ist aber dem Menschen von Natur eigen, das für Gesellschaft und Staat angelegte lebendige Wesen zu sein und in Gesellschaft (multitudine) zu leben, in höherem Grade als alle anderen lebenden Wesen. Dies zeigt schon die natürliche Bedürftigkeit des Menschen. Anderen Thieren hat die Natur ihre Nahrung bereitgestellt, ihnen Haare zur Bedeckung, Zähne, Hörner, Krallen zur Vertheidigung oder mindestens Schnelligkeit zur Flucht verliehen. Der Mensch ist mit Nichts der Art ausgerüstet und von Natur versehen; statt dessen ist ihm der Verstand gegeben, damit er sich durch ihn mit Hülfe seiner Hände alles dies bereiten könne. Um dies zu bereiten, ist aber der einzelne Mensch nicht hinreichend, ein Mensch würde für sich allein nicht ausreichend das Leben zu führen im Stande sein. Darum ist es dem Menschen natürlich, in Gesellschaft mit Vielen zu leben. — Ferner ist den anderen lebenden Wesen ein natürlicher Sinn für alles das eingepflanzt, was ihnen nützlich oder schädlich ist, so z. B. erachtet das Schaf von Natur den Wolf für seinen Feind. Manche Thiere erkennen sogar kraft natürlicher Geschicklichkeit manche Heilkräuter und anderes zu ihrem Leben Nothwendige. Der Mensch hingegen hat von dem, was zu seinem Leben nothwendig ist, blos im Allgemeinen eine natürliche Erkenntniß; denn er soll durch den Verstand im Stande sein, aus universalen Principien zur Kenntniß des Einzelnen zu kommen, was dem menschlichen Leben nothwendig ist. Es ist aber nicht möglich, daß der einzelne Mensch durch seinen Verstand alles Hierhergehörige erreiche. Darum ist es für den Menschen nothwendig, immer in einer Gesellschaft

zu leben, damit Einem vom Anderen geholfen werde und die Verschiedenen sich mit Erfindung von Verschiedenem durch den Verstand abgeben, der Eine mit Medicin, der Andere mit dem, der Andere mit jenem. Am augenscheinlichsten erhellt dies noch daraus, daß es Eigenthümlichkeit des Menschen ist, Sprache zu haben, durch welche er einem Anderen seine Vorstellungen ganz auszudrücken vermag. Andere lebende Wesen drücken ihre Zustände unter einander nur im Allgemeinen aus, so der Hund seinen Zorn durch Bellen und andere Thiere ihre Zustände in anderer Weise. Demnach ist der Mensch mehr zur Mittheilung gemacht als irgend eins von den lebenden Wesen, welche als Heerdenwesen erscheinen, wie Kraniche, Ameise und Biene. Dies hatte Salomo im Sinne, als er Prediger 4, 9 sagte: „Es ist besser zu zwei sein als allein; man hat den Vortheil gegenseitiger Gesellschaft."

Wenn es nun dem Menschen natürlich ist, in Gesellschaft mit Vielen zu leben, so muß unter den Menschen Etwas sein, wodurch die Gesellschaft (multitudo) geleitet wird. Wären nämlich viele Menschen zusammen und sorgte jeder blos für das, was ihm genehm ist, so würde die Gesellschaft nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehen, falls eben niemand da ist, der die Sorge für das hat, was das Wohl der Gesellschaft betrifft. So würde ja auch der Leib des Menschen und der jedes lebenden Wesens sich auflösen, wenn es nicht eine gemeinsame Regierungskraft im Leibe gäbe, welche sich auf das gemeinsame Wohl aller Glieder richtet. Dies hat Salomo im Sinn, wo er sagt, Sprüche 11, 14: „wo kein Regent ist, zerstreut sich das Volk." Es beruht

jenes aber auf einem Verstandesgrunde. Das Eigene und das Gemeinsame ist nicht identisch; durch das Eigene werden die Unterschiede, durch das Gemeinsame wird die Einheit gebildet. Was aber verschieden ist, hat auch verschiedene Ursachen. Es muß also außer dem, was jeden zu seinem eigenen Wohl treibt, noch etwas geben, was zum Gemeinwohl der Gesellschaft treibt. Deshalb findet sich auch in allen Veranstaltungen auf einen Zweck hin etwas Leitendes. In der Körperwelt werden durch den obersten Körper, nämlich den Himmel, andere Körper nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung regiert, und alle Körper werden durch die vernünftige Creatur regiert. Auch im einzelnen Menschen regiert die Seele den Leib und unter den Theilen der Seele selbst wird der affectvolle und der begehrende vom Verstande regiert. Ebenso ist unter den Gliedern des Leibes ein Hauptglied, welches alle anderen bewegt, entweder das Herz oder der Kopf. Also muß es in jeder Vielheit etwas Regierendes geben.

Man kann aber bei manchen Veranstaltungen zur Erreichung eines Zieles richtig und auch unrichtig verfahren. Daher findet man auch bei der Leitung der Gesellschaft eine richtige und eine unrichtige. Richtig wird ein Jedes geleitet, wenn es zu seinem angemessenen Ziele geführt wird, unrichtig, wenn es zum nichtangemessenen Ziele geleitet wird. Anders aber ist das angemessene Ziel für eine Gesellschaft von Freien, anders für eine Gesellschaft von Sklaven. Frei nämlich ist, wer Selbstzweck ist (sui causa), Sklave ist, wer mit dem, was er ist, einem Anderen gehört (qui quod est alterius est). Wenn also eine Gesellschaft von Freien

von ihrem Leiter auf das Gemeinwohl der Gesellschaft gerichtet wird, so wird das Regiment recht und gerecht sein, wie es Freien angemessen ist. Wenn aber das Regiment nicht auf das Gemeinwohl der Gesellschaft, sondern auf das Privatwohl des Regenten gerichtet ist, so wird das Regiment ungerecht und verkehrt sein. Daher droht auch der Herr solchen Regenten bei Ezechiel (C. 34, 2): „Wehe den Hirten, die sich selbst weideten," d. h. die ihren Privatvortheil suchten; „sollten nicht die Heerden von den Hirten geweidet werden?", das Wohl der Heerden müssen ja die Hirten suchen, und alle einzelnen Regenten das Wohl der ihnen untergebenen Gesellschaft.

Wenn nun ein ungerechtes Regiment durch Einen geführt wird, der seinen Vortheil in dem Regiment sucht und nicht das Wohl der ihm unterthanen Gesellschaft, so wird ein solcher Regent Tyrann genannt, ein Wort, welches von der Stärke (fortitudo) abgeleitet ist, weil er nämlich durch Gewalt unterdrückt, nicht durch Gerechtigkeit regiert; daher hießen auch bei den Alten alle Mächtigen Tyrannen. Wird ein ungerechtes Regiment nicht durch Einen geführt, sondern durch mehr als Einen, und zwar durch Wenige, so ist das eine Oligarchie, d. h. ein Regiment von Wenigen, nämlich wenn einige Wenige durch ihren Reichthum das Volk in Unterdrückung halten und sich blos durch die Zahl von der Tyrannenherrschaft unterscheiden. Wird ein ungerechtes Regiment durch Viele geübt, so heißt es Demokratie, d. i. Volksherrschaft, wenn nämlich das geringe Volk (populus plebejorum) kraft seiner Masse die Reichen unterdrückt. In diesem Falle wird auch das gesammte Volk gleich Einem Tyrannen sein.

Auf ähnliche Art kann man auch das gerechte Regiment eintheilen. Wird es nämlich durch eine Menge geübt, so heißt es mit einem allgemeinen Namen Politie, z. B. wenn die Menge der Waffenführenden in einer Stadt oder einer Landschaft die Herrschaft hat. Wird es durch Wenige geübt, aber durch tugendvolle Männer, so nennt man ein derartiges Regiment Aristokratie, d. h. die beste Herrschaft oder die der Besten (Optimaten). Steht aber das gerechte Regiment bei Einem, so wird dieser im eigentlichen Sinne des Wortes König genannt. Daher sagt der Herr bei Ezechiel (37, 24): „Mein Knecht David wird König über alle sein, und er wird ihnen allen ein Hirte sein.“ Hieraus ergiebt sich augenscheinlich, daß es zum Begriff des Königs gehört, Einer zu sein, der die Leitung hat und Hirte ist, das Gemeinwohl der Gesellschaft, nicht sein Privatinteresse sucht.

Da es eine Bestimmtheit des Menschen ist, in Gesellschaft zu leben, weil er nicht ausreicht für die Bedürfnisse des Lebens, wenn er für sich allein bleiben wollte, so muß die Gemeinschaft (societas) unter der Gesellschaft um so vollkommener sein, je mehr sie in sich ausreicht für die Bedürfnisse des Lebens. Zwar hat man ein gewisses Ausreichen zum Leben auch in der Familiengemeinschaft Eines Hauses, nämlich in Bezug auf die natürlichen Thätigkeiten der Ernährung und Erzeugung von Nachkommenschaft und Anderes der Art. Ich sage aber Eines in Bezug auf das zu Einer Kunst oder zu Einem Handwerk Gehörige. In einer Stadt, welche eine vollkommene Gemeinschaft ist, hat man dies in Bezug auf alle Bedürfnisse des Lebens,

noch mehr aber in einer Landschaft, wegen der Nothwendigkeit gemeinschaftlichen Kampfes und wechselseitiger Hülfe gegen den Feind. Darum wird der, welcher eine vollkommene Gemeinschaft regiert, d. h. eine Stadt oder eine Landschaft, im eigentlichen Sinne des Wortes König genannt; wer blos ein Haus regiert, heißt nicht König, sondern Familienhaupt (paterfamilias); er hat aber Aehnlichkeit mit einem König, und darum heißen manchmal die Könige Väter der Völker.

Aus dem Gesagten erhellt somit, daß König ist, wer die Gesellschaft einer Stadt oder Landschaft und zwar zum Gemeinwohl regiert. Daher sagt Salomo Pred. 5, 8: „Einem ganzen Land gebietet der König und es dienet ihm."

2. Capitel. Es ist zweckmäßiger, daß eine Gesellschaft von Menschen, welche zusammenleben, von Einem regiert werde als von Mehreren.

Nachdem dies vorausgeschickt, ist zu untersuchen, was für eine Landschaft oder Stadt zweckmäßiger ist, ob von Einem oder von mehr als Einem regiert zu werden. Man kann dies aus dem Zweck des Regiments entscheiden.

Nämlich die Absicht eines jeden Regenten muß darauf gerichtet sein, für die Erhaltung dessen zu sorgen, was er zu regieren übernommen hat. So hat der Steuermann die Pflicht das Schiff vor den Gefahren der See zu retten und es unversehrt in den sicheren Hafen zu bringen. Das Wohl und Heil einer vereinigten Menge nun ist, ihre Einheit, die man Friede nennt, zu erhalten; denn, ist dieser fort, so geht der



Nutzen des Lebens in der Gesellschaft zu Grunde, ja eine uneinige Menge wird sich selbst zur Last. Also muß der Regent einer Gesellschaft sein Hauptaugenmerk darauf richten, für Einheit und Frieden zu sorgen. Und es wäre nicht richtig von ihm, erst zu erwägen, ob er Friede herstellen soll in der ihm unterworfenen Gesellschaft, wie etwa ein Arzt überlegen könnte, ob er den ihm anvertrauten Kranken heilen soll; denn über das Ziel, das er erstreben soll, darf niemand erst Ueberlegungen anstellen, sondern nur über die Mittel zum Ziel. Darum sagt der Apostel, wo er dem gläubigen Volke die Einheit anempfohlen hat: „seid sorgsam darin, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens" (Eph. 4, 3). — Je wirksamer nun ein Regiment ist, Einheit und Friede zu erhalten, desto zweckmäßiger ist es. Zweckmäßiger nennen wir ja das, was mehr zum Ziele führt. Augenscheinlich ist aber, daß, was selbst in sich Eins ist, die Einheit mehr bewirken kann, als Mehrere, sowie ja die wirksamste Ursache der Erwärmung das in sich Warme ist. Folglich ist das Regiment eines Einzigen zweckmäßiger als das Vieler.

Ferner ist es augenscheinlich, daß mehrere Regenten die Gesellschaft durchaus nicht in ihrem Bestand erhalten, falls sie unter sich völlig uneins wären. Denn bei einer Mehrheit der Regierenden ist eine gewisse Einheit dazu erforderlich, daß sie nur irgendwie regieren können; es würden ja auch viele Menschen nicht einmal ein Schiff nach Einer Seite ziehen, wenn sie nicht irgendwie einig wären. Geeint wird die Mehrheit durch Annäherung zur Einheit, also regiert besser

gleich Einer als Mehrere nur mit Annäherungen zu Einem.

Ferner ist das, was nach der Natur ist, immer das Beste; denn in den Einzelnen wirkt die Natur immer das Beste. Alles Naturregiment geht aber von Einem aus. In der Vielheit der Glieder ist Eines, was alle bewegt, das Herz, in den Seelentheilen ist Eine leitende Hauptkraft, der Verstand. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist Ein Gott Schöpfer und Regent. Und zwar hat dies alles einen verstandesmäßigen Grund. Alle Vielheit nämlich leitet sich ab von einer Einheit. Wenn also die Werke der Kunst die Werke der Natur nachahmen, und ein Werk der Kunst um so besser sein wird, je mehr es seinem Vorbild in der Natur gleichkommt, so muß es nothwendig in einer Gesellschaft von Menschen das Beste sein, daß sie von Einem regiert wird.

Es ergiebt sich dies auch aus der Erfahrung. Landschaften und Städte, die nicht von Einem regiert werden, leiden durch Uneinigkeit und sind in beständiger Unruhe ohne Friede, so daß an ihnen erfüllt scheint, was Gott bei dem Propheten klagt (Jer. 12, 19): „Die vielen Hüter haben meinen Weinberg zerstört." Umgekehrt haben Landschaften und Städte, die unter Einem Regenten stehen, guten Frieden, blühende Gerechtigkeit und glücklichen Ueberfluß an Allem. Daher verspricht auch der Herr es seinem Volk als ein großes Geschenk durch die Propheten, daß er ihm Ein Haupt setzen werde, und Ein Herrscher in seiner Mitte sein solle.

3. Capitel. Wie die Herrschaft eines Einzigen die beste ist, wenn sie gerecht ist, so ist ihr Gegensatz die schlechteste; dies wird mit vielen Gründen bewiesen.

Wie das Regiment eines Königs das beste ist, so ist das eines Tyrannen das schlechteste. Nämlich der Gegensatz zur Politie ist die Demokratie, beide sind nach dem Früheren Regimente, welche durch Mehrere geübt werden; der Gegensatz der Aristokratie ist die Oligarchie, beide werden geübt durch eine kleine Anzahl; der Gegensatz des Königthums ist die Tyrannis, beide werden geübt durch einen Einzelnen. Daß nun das Königthum das beste Regiment ist, wurde vorher gezeigt; wenn also dem besten gegenübersteht das schlechteste, so muß die Tyrannis das schlechteste Regiment sein.

Ferner: Geeinte Kraft ist wirksamer zur Herbeiführung einer Wirkung als zerstreute und getheilte. Viele ziehen vereint, was getheilt und stückweise von je Einem nicht könnte gezogen werden. Wie es demnach nützlicher ist, daß die Kraft zum Guten mehr eins sei, auf daß sie kräftiger sei das Gute zu bewirken, so ist es schädlicher, wenn die Böses wirkende Kraft eins ist, als wenn sie getheilt ist. Die Kraft eines ungerechten Regenten wirkt aber zum Schaden der Gesellschaft, indem er das Gemeinwohl der Gesellschaft in sein Privatwohl umbiegt. Wie daher bei einem gerechten Regiment, je mehr Eins das Regierende ist, desto nützlicher das Regiment ist, und also das Königthum besser ist als die Aristokratie und die Aristokratie besser als die Demokratie, so wird das Umgekehrte stattfinden beim ungerechten Regiment, so daß also hier das Regierende desto schädlicher ist, je mehr es eins ist. Folglich ist die

Tyrannis schädlicher als die Oligarchie, und die Oligarchie wieder schädlicher als die Demokratie.

Ferner: ein Regiment wird dadurch ungerecht, daß das Gemeinwohl der Gesellschaft hintangesetzt und nur das Privatwohl des Regenten gesucht wird. Je weiter man sich da vom Gemeinwohl entfernt, desto ungerechter wird das Regiment sein. Nun entfernt man sich vom Gemeinwohl weiter in einer Oligarchie, in welcher das Wohl blos Weniger gesucht wird, als in einer Demokratie, in welcher das Wohl Vieler gesucht wird; noch mehr aber entfernt man sich vom Gemeinwohl in einer Tyrannis, in welcher das Wohl nur eines Einzigen gesucht wird; denn der Allheit stehen näher die Vielen als die Wenigen, und die Wenigen stehen ihr näher als der Eine allein. Folglich ist das Regiment eines Tyrannen das ungerechteste.

Das Gleiche zeigt sich bei der Betrachtung der Ordnung von Gottes Vorsehung, welche das Weltall aufs beste regelt. Nämlich das Gute kommt in der Welt aus Einer vollkommenen Ursache, es ist gleichsam alles geeint, was zum Guten helfen kann. Das Böse aber kommt in den Einzelnen aus einzelnen Mangelhaftigkeiten. So giebt es keine Schönheit im Körper, ohne daß alle Glieder im gehörigen Verhältniß zu einander stehen; aber Häßlichkeit tritt ein, sobald nur Ein Glied ein ungehöriges Verhältniß hat. So entsteht Häßlichkeit aus mehr als Einer Ursache in verschiedener Art, Schönheit nur auf Eine Art aus Einer vollkommenen Ursache. Und so ist es bei allem Guten und Schlechten. Gott hat vorgesorgt, daß das Gute aus Einer Ursache stärker sei, das Böse aus mehr als Einer

Ursache schwächer. Daß das gerechte Regiment von Einem geführt wird, hat also noch den Nutzen, daß es stärker ist. Sobald dagegen das Regiment sich zur Ungerechtigkeit neigt, liegt es zweckmäßiger in der Hand Vieler, damit es dadurch schwächer ist, und die Regierenden sich unter einander hindern. Von den ungerechten Regierungsweisen ist also erträglicher die Demokratie, am schlimmsten die Tyrannis.

Dasselbe leuchtet noch besonders ein, wenn man die Uebel erwägt, welche aus Tyrannenherrschaft entspringen. Der Tyrann mißachtet das Gemeinwohl und bezweckt sein Privatwohl. Die Folge hiervon ist, daß er seine Unterthanen in verschiedener Weise, je nachdem er verschiedenen Leidenschaften unterworfen ist, beschwert, um irgendwelche Güter zu erlangen. Ist er von der Leidenschaft der Begehrlichkeit besessen, so raubt er die Güter seiner Unterthanen. Daher sagt Salomo Sprüche 29, 4: „ein gerechter König richtet sein Land auf, ein habgieriger Mann aber wird es zerstören.“ Unterliegt er der Leidenschaft des Zornes, so vergießt er um Nichts Blut; daher heißt es bei Ezechiel 22, 27: „ihre Fürsten sind unter ihnen wie Wölfe, die Beute rauben, um Blut zu vergießen.“ Der Weise mahnt, dies Regiment zu fliehen, Sirach 9, 18: „halte dich ferne von dem Manne, welcher die Macht hat zu tödten“, weil er nämlich nicht nach Gerechtigkeit, sondern nach seiner Macht tödtet, wie es ihm beliebt. Es wird da keine Sicherheit sein, sondern alles ungewiß, wo man vom Recht abgeht; nichts kann aber fest sein, was blos auf dem Willen, um nicht zu sagen, auf der Laune des Anderen beruht. Ein solcher beschwert die Unterthanen nicht blos

in leiblichen Dingen, er hindert auch ihre geistigen (spiritualia) Güter. Denn wer Anderen mehr blos vorstehen will als ihnen vorwärts helfen, der hindert allen Fortschritt der Unterthanen, weil er besorgt, alles Ausgezeichnete an den Unterthanen sei eine Verurtheilung seiner ungerechten Herrschaft. Denn den Tyrannen sind stets die Guten mehr verdächtig als die Schlechten, die Tugenden Anderer sind für sie stets ein Grund der Furcht. Darum gehen die Tyrannen darauf aus, daß ihre Unterthanen nichts Ausgezeichnetes (virtuosi) werden, und so etwa einen muthigen Sinn fassen und ihre ungerechte Herrschaft nicht mehr ertragen; sie arbeiten dahin, daß keine Freundschaftsbündnisse unter den Unterthanen entstehen und sie sich nicht der Vortheile des Friedens unter einander erfreuen, damit sie in allgemeinem Mißtrauen unter einander nichts gegen ihre Herrschaft unternehmen. Deshalb säen sie Zwietracht unter ihnen, pflegen sie, wo sie entstanden ist, verbieten, was zur Verbindung der Menschen beiträgt, wie Ehen unter einander, Festgelage und Anderes der Art, wodurch unter Menschen Traulichkeit und Vertrauen zu entstehen pflegt. Sie arbeiten auch darauf hin, daß sie nicht mächtig und reich werden, weil sie ihre Meinung von den Unterthanen bilden nach ihrer eigenen ihnen bewußten Schlechtigkeit, und fürchten, gleichwie sie selbst Macht und Reichthum zum Schaden gebrauchen, so würden auch Macht und Reichthum der Unterthanen ihnen schädlich werden. Daher heißt es Hiob 15, 12 vom Tyrannen: „das Tosen des Schreckens ist immer in seinem Ohr; und wenn Friede ist", d. h. niemand gegen ihn etwas Uebles vorhat, „argwöhnt er immer Nachstellungen." Hiervon

ist die Folge, daß die Regenten, welche ihre Unterthanen zur Tugend führen sollten, scheel sehen zur Tugend ihrer Unterthanen, ja sie nach Kräften daran hindern, und daß unter Tyrannen wenige durch Tugend ausgezeichnete Männer gefunden werden. Denn nach der Ansicht des Aristoteles finden sich nur bei denen tapfere Männer, bei welchen die Tapfersten in besonderer Ehre stehen, und wie Cicero sagt, liegt jedesmal das danieder und hebt sich nicht, was gerade in einem Lande in keinem Ansehen steht. Es ist auch natürlich, daß Menschen, die in Furcht aufwachsen, in Knechtsgesinnung entarten und verzagt werden zu allem männlichen und anstrengenden Wirken. Dies zeigt die Erfahrung von Ländern, die lange unter Tyrannenherrschaft waren. Daher sagt der Apostel Coloss. 3, 21: „Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Unmuth, daß sie nicht verzagten Gemüths werden."

Diese Nachtheile der Tyrannenherrschaft hatte der König Salomo im Auge, wo er spricht (Spr. 28, 12): „wo Ungerechte regieren, da gehen die Menschen zu Grunde," weil nämlich durch die Bosheit des Tyrannen die Unterthanen um die Vervollkommnung in Tugenden kommen, und wiederum wo er sagt (29, 2): „wenn die Ungerechten die Herrschaft ergriffen haben, da seufzt das Volk, daß es in Sklaverei geführt ist", und wiederum (28, 28): „wenn die Ungerechten aufstehen, verbergen sich die Leute", nämlich um der Grausamkeit des Tyrannen zu entgehen. Und das ist nicht zu verwundern; denn ein Mensch, der ohne Verstand nach seines Herzens Laune regiert, ist von einem wilden Thiere nicht verschieden. Daher sagt Salomo (ibid. 28, 15): „ein

brüllender Löwe und ein hungernder Bär, das ist für das arme Volk ein ungerechter Fürst." Deshalb verstecken sich die Menschen vor den Tyrannen, wie vor grausamen Bestien, und einem Tyrannen unterthan zu sein ist soviel wie einem reißenden Thiere vorgeworfen werden.

4. Capitel. Wechsel der Regierungsart bei den Römern und zeitweiliges größeres Wachsthum des Staates unter der Herrschaft von Mehreren.

Weil es sonach in der Monarchie, d. h. der Herrschaft eines Einzigen, am Besten und am Schlimmsten steht, so wird Vielen wegen der Schlechtigkeit eines Tyrannen die Königswürde überhaupt verhaßt, Manche gerathen auch in die schlimmen Hände von Tyrannen, gerade während sie ein Königsregiment anstrebten, und in der That üben die meisten Regenten Tyrannenherrschaft unter dem Namen Königthum. Ein Beispiel hierfür liegt augenscheinlich am römischen Staate vor. Die Könige wurden vom römischen Volke vertrieben, weil dieses die Königs- oder vielmehr Tyrannenanmaßung nicht mehr ertragen konnte; man setzte Consuln und andere Magistrate ein, durch die man nun regiert und geleitet wurde. Man wollte so das Königthum in eine Aristokratie verwandeln, und nach Sallust's Angabe ist es unglaublich, wie sehr der römische Staat, nachdem er sich die Freiheit errungen, in kurzer Zeit gewachsen ist. Es geschieht nämlich meistentheils, daß die Menschen, die unter einem König leben, weniger energisch auf das Gemeinwohl ihre Anstrengungen richten, in der Ueberzeugung, daß ihre Anstrengungen für das Gemeinwohl

nicht ihnen selber zu Gute kommen, sondern einem Anderen, in dessen Gewalt sie die gemeinsamen Güter sehen. Sehen sie aber das Gemeinwohl nicht in der Gewalt eines Einzigen, so erachten sie das Gemeinwohl nicht als die Sache eines Anderen, sondern jeder achtet darauf wie auf das Seine. Daher zeigt die Erfahrung, daß eine Stadt, die durch jährliche Magistrate regiert wird, manchmal mehr vermag, als wenn ein König drei oder vier Städte hätte. Und kleine Dienste, welche von Königen eingefordert werden, trägt man schwerer, als große Lasten, wenn sie von der Gemeinde der Bürger auferlegt werden, wie das bei der Entwicklung des römischen Staates beobachtet wurde; denn das Volk wurde zum Kriegsdienst ausgehoben, denen im Dienst zahlte man Sold, und als der Staatsschatz für die Soldzahlungen nicht ausreichte, wurden die Privatschätze zu Staatszwecken gebraucht, so daß der Senat selber von Gold sich nichts übrig ließ als je einen goldenen Ring und eine goldene Kapsel (bullas), welches Zeichen ihrer Würde waren. Indeß, man erlahmte durch fortwährende Parteikämpfe, welche sich bis zu Bürgerkriegen steigerten; durch diese Bürgerkriege wurde ihnen die Freiheit, auf die sie soviel Mühe verwendet, entrissen, und sie geriethen unter die Gewalt der Imperatoren, die sich zwar anfangs nicht Könige nennen wollten, weil den Römern der Königsname verhaßt geworden war. Einige von diesen hatten wirklich Königsart, sie sorgten treulich für das Gemeinwohl, durch ihre Bemühungen wurde der römische Staat gemehrt und erhalten. Die meisten von ihnen aber waren Tyrannen gegen ihre Unterthanen, träge und schwach gegen die Feinde; durch beides haben sie den

römischen Staat zu Grunde gerichtet. Aehnlich war der Verlauf bei dem Volk der Hebräer. Anfangs, so lange sie unter der Regierung von Richtern standen, waren sie von allen Seiten die Beute ihrer Feinde, denn ein jeder that blos das, was ihm gut dünkte. Nachher wurden ihnen von Gott auf ihre Bitten Könige gegeben; durch die Schlechtigkeit der Könige fielen sie ab von der Verehrung des Einen Gottes, und wurden schließlich in Gefangenschaft geführt. — Wohin man sich daher wendet, überall droht Gefahr: fürchtet man den Tyrannen, so meidet man auch das Königsregiment, welches doch das beste ist, hält man sich an die Königsgewalt, so verwandelt sie sich in die schlechte Tyrannenherrschaft.

5. Capitel. Bei der Herrschaft von mehr als Einem tritt öfter eine tyrannische Herrschaft ein als bei der Herrschaft eines Einzigen; deshalb ist das Regiment eines Einzigen besser.

Wenn man zwischen zwei Dingen, die beide nicht ungefährlich sind, die Wahl hat, so muß man das wählen, woraus das kleinere Uebel folgt. Es folgt aber aus einer Monarchie, falls sie sich in eine Tyrannis verwandelt, weniger Uebel, als aus einem Regiment mehrerer Optimaten, sobald dies entartet. Denn die Uneinigkeit, welche meist die Folge ist von einem Regiment Mehrerer, ist entgegen dem Frieden, welcher das Hauptgut in der Vereinigung zur Gesellschaft ist. Dies Gut wird durch einen Tyrannen nicht aufgehoben, sondern es werden von ihm nur manche Güter Einzelner gehindert, es müßte denn ein Uebermaß von Tyrannenherrschaft sein und ein Wüthen gegen die ganze Gemein-

schaft. Also ist die Herrschaft eines Einzigen wünschenswerther als die Vieler, wenngleich aus beiden sich Gefahren ergeben können.

Ferner: man muß das mehr fliehen, woraus in mehrfacher Weise große Gefahren folgen können. Es folgen aber häufiger große Gefahren für die Gesellschaft aus dem Regimente Vieler als aus dem Regiment eines Einzigen. Denn es kömmt öfter vor, daß Einer von Mehreren von der Rücksicht auf das Gemeinwohl abweicht, als dies Einer allein thut. So oft sich aber einer von mehreren Regierenden von der Rücksicht auf das Gemeinwohl entfernt, so droht die Gefahr der Uneinigkeit in der Gesellschaft der Unterthanen; denn bei Uneinigkeit der Regierenden ist Uneinigkeit der Gesellschaft die nothwendige Folge. Ist aber Einer allein Regent, so nimmt er meist Rücksicht auf's Gemeinwohl, oder falls er seinen Sinn vom Gemeinwohl abkehrt, so folgt daraus nicht sofort, daß er ihn auf Unterdrückung der Unterthanen richte, weil dies nur das Uebermaß in der Tyrannis und der höchste Grad in der Schlechtigkeit des Regiments ist, wie oben gezeigt. Folglich sind die Gefahren, welche sich aus der Regierung Mehrerer ergeben, mehr zu fliehen, als die aus der Regierung von Einem.

Ferner kommt es beim Regiment Vieler nicht weniger oft vor, daß es sich in eine Tyrannis verwandelt, als beim Regiment eines Einzigen, ja vielleicht noch öfter. Denn wenn Uneinigkeit im Regimente Mehrerer ausbricht, so ragt oft Einer über die Anderen hervor und maßt sich allein die Herrschaft über die Gesellschaft an. Es läßt sich das klärlich ersehen aus dem, was

vor Zeiten geschehen ist. Fast jede Regierung Vieler hat in einer Tyrannis geendet, wie am römischen Staate augenscheinlich ist. Nachdem dieser lange durch mehrere Magistrate war regiert worden, brachen Feindschaften, Uneinigkeiten und Bürgerkriege aus, und dadurch gerieth der Staat in die Hände der grausamsten Tyrannen. Und überhaupt, wer die vergangene und jetzige Geschichte sorgfältig betrachtet, wird finden, daß in den Ländern, welche durch Viele regiert werden, viel öfter welche Tyrannenherrschaft geübt haben, als in denen, welche von Einem regiert werden. Wenn also das Regiment, welches das beste ist, hauptsächlich wegen möglicher Tyrannei scheint müssen gemieden zu werden, Tyrannis aber nicht weniger, sondern mehr beim Regiment Vieler vorzukommen pflegt, als beim Regiment eines Einzigen, so ist das Resultat, daß es schlechthin zweckmäßiger ist, unter Einem König zu leben als unter einem Regiment Mehrerer.

6. Capitel. Beschluß darüber, daß das Regiment eines Einzigen das beste ist. Wie die Gesellschaft sich gegen ihn verhalten muß, inwiefern ihm die Gelegenheit zu nehmen ist, ein Tyrann zu werden, und inwiefern er selbst in diesem Falle zu ertragen ist, um größeres Unheil zu verhüten.

Weil also das Regiment eines Einzigen vorzuziehen ist als das beste, und sich doch in Tyrannis, somit in das Schlechteste, verwandeln kann, wie aus dem Gesagten erhellt: so muß man mit Sorgsamkeit und Eifer daran arbeiten, daß sich die Gesellschaft in Bezug auf den König nach der Richtung vorsehe, daß sie nicht einen Tyrannen in ihm finde.

Zuerst ist nöthig, daß von denen, welche dies von Amtswegen zu thun haben, ein Mann von der Art zum König erhoben werde, daß es nicht wahrscheinlich ist, er werde zum Tyrannen entarten. Daher preist Samuel Gottes Vorsehung bei der Einsetzung des Königs, wo er sagt 1 Könige 13, 14: „der Herr hat sich einen Mann gesucht nach seinem Herzen." — Sodann ist die Verwaltung des Königreichs so zu ordnen, daß einem einmal als König Eingesetzten die Gelegenheit zur Tyrannis entzogen ist. Zugleich muß seine Macht so gemäßigt werden (temperetur), daß sie nicht leicht in Tyrannis entarten kann. Wie dies zu geschehen hat, wird im Folgenden zu erwägen sein. Endlich ist dafür zu sorgen, wie man dem entgegentreten kann, falls der König zum Tyrannen wird.

Findet nämlich kein Uebermaß von Tyrannis statt, so ist es zweckmäßiger einen mäßigen Tyrannen eine Zeitlang zu ertragen, als durch Auftreten gegen den Tyrannen sich in viele Gefahren zu verwickeln, die schlimmer sind als seine Tyrannei selbst. Es kann ja vorkommen, daß die, welche gegen den Tyrannen auftreten, nicht die Oberhand gewinnen, und der gereizte Tyrann noch ärger wüthet. Vermag aber Einer gegen den Tyrannen die Oberhand zu gewinnen, so entstehen gerade hieraus oftmals die größten Uneinigkeiten im Volke, sei es daß bei der Erhebung gegen den Tyrannen, oder daß nach seiner Niederwerfung sich die Gesellschaft über die Ordnung des Regiments in Parteien theilt. Es kommt auch manchmal vor, daß der, mit dessen Hülfe die Gesellschaft den Tyrannen vertreibt, bei dieser Gelegenheit Macht gewinnt und selbst die Tyrannis an

sich reißt, und nun aus Furcht, von einem Anderen das zu erleiden, was er selbst gegen einen Anderen gethan hat, die Unterthanen in noch härterer Knechtschaft hält. Denn es ist der gewöhnliche Fall bei der Tyrannis, daß der spätere ärger ist als der vorhergehende, indem er die früheren Bedrückungen nicht aufgiebt und aus der Bosheit seines Herzens neue hinzuerdenkt. Diese Erfahrung war es, um derentwillen jene alte Frau fortwährend für Leben und Wohlergehen des Dionysius betete, als ganz Syrakus seinen Tod herbeisehnte. Da der Tyrann dies erfuhr, fragte er sie nach dem Grunde. Ihre Antwort war: „In meinen Mädchenjahren hatten wir einen schlimmen Tyrannen; ich wünschte seinen Tod. Er wurde getödtet; es folgte ein viel schlimmerer. Auch das Ende seiner Herrschaft hielt ich für ein Glück. Als dritten noch schlimmeren Regenten erhielten wir Dich. Folgeweise wird, wirst Du weggenommen, noch ein schlechterer an Deine Stelle treten."

Ist das Uebermaß der Tyrannis unerträglich, so waren Manche der Ansicht, es gezieme der Tugend tapferer Männer, den Tyrannen umzubringen und sich zur Befreiung der Gesellschaft der Todesgefahr auszusetzen. Hierfür giebt es auch im alten Testament Beispiele. Ajoth stieß Eglon, dem König von Moab, der das Volk Gottes in harter Knechtschaft hielt, den Dolch in die Weiche, tödtete ihn so und wurde Richter des Volkes. Aber dies stimmt nicht mit der Lehre der Apostel. Petrus lehrt uns, nicht blos guten und gemäßigten, sondern auch mürrischen (dyscolis) Herren mit geziemender Achtung (reverenter) unterthan zu sein, 2 Petr. 2. Denn es ist eine Gnade, um Gottes willen

(propter conscientiam dei) Unrecht zu leiden und Trauriges zu ertragen. Als daher viele römische Kaiser den Glauben an Christum tyrannisch verfolgten, und schon eine große Menge der Edlen sowohl als des Volkes zum Glauben bekehrt war, so ernteten sie dafür Lob, daß sie keinen Widerstand leisteten, den Tod geduldig und beherzt für Christum erlitten, wie an der heiligen thebanischen Legion augenscheinlich zu sehen ist. Den Fall mit Ajoth muß man überhaupt mehr so auffassen, daß er einen Feind getödtet hat, als einen Regenten seines Volkes, wenngleich er ein Tyrann war. Daher liest man auch im Alten Testament, daß die getödtet wurden, welche Joas, den König von Juda, umbrachten, wiewohl er von der Verehrung Gottes abgewichen war, und daß nur ihre Söhne erhalten wurden (reservatis) nach der Vorschrift des Gesetzes. Es würde für die Gesellschaft und für die Regenten gefährlich sein, wenn nach blos persönlichem Vornehmen (praesumtione) Einige die Regenten zu ermorden versuchten, auch wenn sie Tyrannen sind. Denn meist setzen sich derartigen Waguissen mehr die Schlechten als die Guten aus, und den Schlechten pflegt das Regiment eines Königs ebenso lästig zu sein wie das eines Tyrannen, da nach der Ansicht Salomo's (Sprüche 20, 26) „ein weiser König die Schlechten verjagt." Aus dem eigenmächtigen Vornehmen eines solchen (ex praesumtione hujus) würde mehr Gefahr für die Gesellschaft entstehen, ihren König zu verlieren, als sich ein Mittel ergeben, den Tyrannen zu beseitigen.

Es scheint richtiger, gegen die Bedrückung von Tyrannen nicht nach persönlicher Ansicht (praesumtione)

Einiger, sondern von Staatswegen (auctoritate publica) vorzugehen. Erstens nämlich, falls zum Recht einer Gesellschaft gehört, sich einen König auszuersehen, so kann mit Fug und Recht (non injuste) der von ihr eingesetzte König von ihr auch wieder abgesetzt oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er seine Macht zur Tyrannis mißbraucht. Man darf nicht glauben, daß eine solche Gesellschaft gegen die Treue handelt, indem sie den Tyrannen absetzt, selbst wenn sie sich ihm vorher für immer unterworfen hatte. Denn, weil er sich in der Regierung der Gesellschaft nicht treu benommen hat, wie es eines Königs Pflicht erfordert, so hat er es selbst sich zugezogen (ipse meruit), daß ihm von den Unterthanen der Vertrag nicht gehalten wird. So haben die Römer den Tarquinius Superbus, den sie zum König genommen, wegen seiner und seiner Söhne Tyrannei vom Throne gestoßen, und an Stelle des Königthums eine geringere, die consularische Gewalt gesetzt. So ist auch Domitian, der auf gemäßigte Imperatoren, auf seinen Vater Vespasian und seinen Bruder Titus gefolgt war, weil er tyrannisch regierte, vom römischen Senate getödtet worden, und alles, was er den Römern Verkehrtes gethan, wurde durch Senatsbeschluß rechtmäßig und zum Segen für null und nichtig erklärt. Dabei geschah es auch, daß der selige Johannes der Evangelist, der Lieblingsschüler Gottes, der durch Domitian auf die Insel Patmos war verbannt worden, durch Senatsbeschluß nach Ephesus zurückgesandt wurde. — Gehört es aber zum Recht eines Oberen, für die Gesellschaft einen König auszuersehen, so ist von ihm Hülfe gegen des Tyrannen Bosheit zu erwarten. So

wurde dem Archelaus, der in Judäa statt seines Vaters Herodes zur Regierung gekommen war, und dessen Bosheit nachahmte, auf die Klage der Juden bei Augustus erst seine Macht verringert, der Königstitel genommen und die Hälfte des Reiches unter seine zwei Brüder getheilt. Als er sich aber auch dann noch nicht Zügel in seiner Tyrannei anlegte, wurde er vom Kaiser Tiberius ins Exil nach Lyon in Gallien geschickt. — Kann man gar keine menschliche Hülfe gegen einen Tyrannen haben, so muß man seine Zuflucht zu dem Könige über Alle nehmen, zu Gott, der da hilft zu rechter Zeit in der Trübsal. In seiner Macht ist es, das harte Herz des Tyrannen zur Milde zu wenden, nach dem Worte Salomo's Sprüche 12, 1: „das Herz des Königs ist in Gottes Hand; er lenkt es, wohin er will.“ Er hat die Grausamkeit des Königs von Assyrien, der den Juden den Tod bereitete, zur Milde gewendet. Er hat den grausamen König Nebukadnezar in einen Verkündiger der göttlichen Macht verwandelt. „Jetzt also, sagt er, lobe ich, König Nebukadnezar, den Herrn des Himmels und erhebe und preise ihn, weil seine Werke wahr und seine Wege gerecht sind, und weil er, die in Hochmuth einhergehen, demüthigen kann“ Dan. 4, 34. Die Tyrannen aber, die er der Umwandlung nicht würdigt, kann er aus der Welt schaffen oder in die tiefste Niedrigkeit versetzen nach dem Wort des Weisen, Sirach 10, 17: „den Thron der stolzen Fürsten hat Gott zerstört und hat Milde an ihren Platz gesetzt.“ Er hat die Bedrückung seines Volkes in Aegypten gesehen, ihr Geschrei gehört und den Tyrannen Pharao sammt seinem Heere ins Meer gestürzt. Er hat den erwähnten Nebukadnezar,

als er übermüthig war, nicht nur vom Königsthron gestürzt, sondern auch aus der Gemeinschaft der Menschen verstoßen und ihn gleichsam in ein Thier verwandelt. Seine Hand ist nicht zu kurz dazu geworden, sein Volk von Tyrannen befreien zu können. Er verheißt seinem Volk bei Jesaia Ruhe zu schaffen vor Noth und Verwirrung und dem harten Joch, das es früher getragen, und bei Ezechiel sagt er 34, 10: „ich will mein Volk aus ihrem Munde reißen", nämlich aus dem Munde der Hirten, die sich selber weiden. Damit aber das Volk diese Wohlthat von Gott zu erlangen verdient, muß es von Sünden lassen, weil zur Strafe für die Sünden durch Gottes Zulassung die Frevler die Herrschaft erhalten nach dem Worte des Herrn bei Hosea 13, 11: „ich will dir einen König geben in meinem Zorn", und bei Hiob 34, 30 heißt es: „er läßt einen Heuchler herrschen wegen der Sünden des Volkes." Es muß also die Verschuldung wegschaffen, wenn es frei werden will von der Plage des Tyrannen.

7. Capitel. Welcher Beweggrund hauptsächlich den König beim Regieren erfüllen muß, ob Ehre oder Ruhm; Ansichten, was hiervon zu halten sei.

Weil nach dem Gesagten die Aufgabe des Königs ist, das Wohl der Gesellschaft zu suchen, so scheint sein Beruf allzu schwer, falls nicht irgend ein persönliches Gut für ihn dabei herauskäme. Es gilt also zu untersuchen, was der angemessene Lohn eines guten Königs ist.

Manche waren der Ansicht, dies sei nichts anderes als Ehre oder Ruhm. Daher bestimmt auch Cicero in

seiner Staatslehre, der Lenker des Staates müsse mit Ruhm gesättigt werden. Als Grund dafür scheint Aristoteles in der Ethik anzugeben, der Fürst, dem Ehre und Ruhm nicht genügt, werde infolge dessen ein Tyrann werden. Es ist nämlich Allen angeboren, ein persönliches Gut für sich zu suchen. Ist nun der Fürst nicht mit Ruhm und Ehre zufrieden, so wird er Wollust und Reichthum suchen und sich so zur Beraubung und Bedrückung der Unterthanen wenden.

Indeß wenn wir diese Ansicht annehmen, so ergeben sich sehr viele Uebelstände. Erstens wäre es eine Benachtheiligung (dispendiosum) der Könige, wenn sie soviele Mühen und Sorgen tragen sollten um vergänglichen Preis: Nichts von den menschlichen Dingen scheint ja so vergänglich als Ruhm und Ehre und Menschen-Gunst; es hängt das ja ab von der Meinung der Menschen, die das Allerveränderlichste ist im Menschenleben, weshalb der Prophet Jesaia c. 20 dergleichen Ruhm Grasesblüthe nennt. Sodann nimmt die Begierde nach Ruhm bei Menschen dem Geist seine Selbständigkeit (magnitudinem). Wer die Gunst der Menschen sucht, der muß in allem, was er sagt oder thut, sich ihrem Willen fügen, und so wird er dadurch, daß er den Menschen zu gefallen bestrebt ist, ein Sklave jedes Einzelnen. Deshalb warnt auch Cicero in seinem Buch von den Pflichten vor der Begierde nach Ruhm; sie raubt nach ihm die geistige Freiheit, an welche selbständige Männer alle Anstrengungen setzen müssen. Nichts aber ziemt einem Fürsten, der zur Bewirkung des Guten eingesetzt wird, mehr, als Selbständigkeit des Geistes. Folglich ist der Preis des Ruhmes bei Menschen

für die Aufgabe des Königs unzulänglich. Gleichzeitig ist es auch für die Gesellschaft schädlich, wenn ein Preis der Art dem Fürsten ausgesetzt ist. Es gehört zu den Pflichten eines braven Mannes, den Ruhm gleich anderen zeitlichen Gütern gering zu achten. Denn es gehört zur Tugend und Tapferkeit, um der Gerechtigkeit willen den Ruhm, wie auch das Leben, gering zu achten; woraus sich das Paradoxon ergiebt, daß, während auf tugendhafte Handlungen Ruhm folgt, doch der Ruhm um der Tugend willen gering geachtet wird, und der Mensch durch die Geringschätzung des Ruhmes Ruhm erlangt, nach dem Wort des Fabius: „wer Ruhm verschmäht, wird den wahren Ruhm finden"; und von Cato sagt Sallust: „je weniger er nach Ruhm strebte, desto mehr erlangte er", und die Schüler Christi zeigten sich als Gottes Diener in Ruhm und Ruhmlosigkeit, in Schande und gutem Leumund. Demnach ist der Ruhm, den die Braven gering achten, nicht der angemessene Lohn für einen braven Mann. Wird also dies Gut allein den Fürsten als Preis ausgesetzt, so wird die Folge sein, daß brave Männer die Fürstenwürde nicht annehmen oder, wenn sie sie annehmen, ohne Belohnung sind. — Ferner entspringen aus der Begierde nach Ruhm gefährliche Uebel. Denn viele haben aus maßlosem Streben nach Kriegsruhm sich und ihre Heere zu Grunde gerichtet und dadurch ihr freies Vaterland in die Macht des Feindes gegeben; deshalb hat Torquatus, ein Feldherr Roms, zum abschreckenden Beispiel seinen eigenen Sohn, der, vom Feind herausgefordert, gegen die Ordre in jugendlicher Hitze den Kampf begonnen, trotzdem daß er Sieger war, hinrichten lassen, auf daß nicht mehr

Schaden entstehe aus dem Beispiel der Anmaßung als Nutzen aus dem Ruhm, den Feind getödtet zu haben. Auch hat die Begierde nach Ruhm einen anderen ihr verwandten Fehler, nämlich die Scheinsucht (simulationem). Weil es nämlich schwer ist, und darum nur Wenigen gelingt, wahre Tugend zu erlangen, der allein Ehre gebührt, so werden viele aus Ruhmbegierde Männer des bloßen Tugendscheines. Darum hat, wie Sallust sagt, der Ehrgeiz viele Menschen dazu gebracht, falsch zu werden, ein Anderes still im Herzen, ein Anderes laut auf der Zunge zu führen und mehr den Schein als das Wesen zu besitzen. Ja auch unser Erlöser nennt die, welche gute Werke thun, um von den Menschen gesehen zu werden, Schauspieler (hypocritas), d. h. Männer des Scheins. Wie also, wo der Fürst Wollust und Reichthum als seinen Lohn sucht, Gefahr für die Gesellschaft ist, daß er ein Räuber und Ehrenschänder werde, so ist, wo der Preis des Ruhmes die Seele gefesselt hält, Gefahr, daß er voll Eigendünkel (praesumtuosus) und Schein werde.

Jedoch soviel aus der Meinung der genannten Weisen erhellt, so haben sie nicht in dem Sinne Ehre und Ruhm als Lohn dem Fürsten zugewiesen, als solle der Sinn eines guten Königs hierauf als auf die Hauptsache gerichtet sein, sondern in der Meinung, daß es erträglicher sei, wenn der König Ruhm suche, als wenn er geldgierig ist oder der Wollust nachgeht. Denn jenes Laster steht der Tugend doch näher; der Ruhm, den die Menschen wünschen, ist nach Augustin nichts Anderes als das günstige Urtheil von Menschen über Menschen. Die Ruhmbegierde hat doch noch eine Spur von Tugend

an sich, indem sie wenigstens die Billigung der Guten sucht und ihnen nicht mißfallen will. Da nun doch nur Wenige zu wirklicher Tugend gelangen, so scheint es erträglicher, zum Regiment lieber den zu nehmen, der mindestens das Urtheil der Menschen scheut und dadurch von offenbarem Bösen sich zurückziehen läßt. Denn wer ruhmbegierig ist, der geht entweder auf dem wahren Weg durch tugendhafte ausgezeichnete Thaten darauf aus, den Beifall der Menschen zu erhalten, oder er strebt mindestens hiernach durch Listen und Täuschungen. Wer dagegen herrschsüchtig ist, aber ohne Ruhmbegierde, und sich daher nichts daraus macht dem Urtheil der Weisen (bene judicantibus) zu mißfallen, der sucht meist durch offenbare Schandthaten das zu erreichen, was er gerne hat; daher er wohl auch in seinem Lasterleben Thiere übertrifft an Grausamkeit und Schlemmerei, wie es beim Kaiser Nero zu Tage liegt, dessen Schlemmerei nach den Worten Augustins von der Art war, daß man nicht glaubte, etwas Mannhaftes von ihm befürchten zu müssen, und dessen Grausamkeit von der Art war, daß man glaubte, er habe nichts Weichliches an sich. — Es wird dies hinlänglich bezeichnet (exprimitur) durch das, was Aristoteles von der Selbständigkeit des Geistes in der Ethik sagt, sie suche nicht Ehre und Ruhm als etwas Großes, das genügende Belohnung für die Tugend sei, aber sie fordere von den Menschen nichts Weiteres. Denn unter allen Erdengütern scheint dies ein hauptsächliches zu sein, daß dem Menschen von seinen Mitmenschen Zeugniß über seine Tugend abgelegt werde.

8. Capitel. Ueber das wahre Ziel eines Königs, das ihm Beweggrund zu einem guten Regiment sein muß.

Weil demnach weltliche Ehre und Ruhm bei Menschen für eines Königs Sorgen kein genügender Preis ist, so bleibt zu erforschen, welches denn der genügende ist. Angemessen ist es nun, daß der König seinen Lohn von Gott erwarte. Der Diener erwartet ja seinen Lohn von seinem Herrn. Der König ist aber in der Regierung des Volkes ein Diener Gottes, nach dem Ausspruch des Apostels Römer 13, 1 u. 4, daß alle Obrigkeit von Gott dem Herrn ist, und daß sie ist ein Diener Gottes, ein Rächer zum Zorn dem, der übel thut; auch im Buche der Weisheit werden die Könige als Diener Gottes geschildert. Es sollen somit die Könige für ihre Regierung ihren Lohn von Gott erwarten. Gott belohnt nun die Könige für ihre Dienste zuweilen mit zeitlichen Gütern; doch sind solche Güter Guten und Schlechten gemein. Daher sagt Gott bei Ezechiel 29, 18: „Nebukadnezar, der König von Babylon, ließ sein Heer gegen Tyrus schweren Dienst thun, aber Lohn wird ihm nicht gegeben und auch seinem Heere nicht für den Dienst, den er mir an Tyrus gethan hat,“ für den Dienst nämlich in dem Sinne, in welchem die Obrigkeit nach dem Apostel ein Diener Gottes ist, Rächer zum Zorn an dem, der übel thut. Darauf setzt er bezüglich des Lohnes hinzu: „deshalb spricht Gott der Herr: Siehe, ich setze Nebukadnezar, den König von Babel, in das Land Aegypten; dort wird er reiche Beute machen, und sie wird der Lohn für sein Heer sein.“ Wenn hiernach der Herr ungerechte Könige, die gegen Gottes Feinde kämpften, wiewohl nicht in der Absicht, Gott zu

dienen, sondern ihren Haß und ihre Begierden zu sättigen, damit belohnt, daß er ihnen den Sieg über ihre Feinde giebt, Königreiche unterwirft und Beute verleiht: was wird er erst guten Königen thun, die mit frommem Sinne das Volk Gottes regieren und seine Feinde bekämpfen. Keinen irdischen, sondern himmlischen Lohn verheißt er diesen und in keinem Anderen als in sich selbst. So spricht Petrus zu den Hirten des Volkes Gottes 1 Petr. 5, 3: „weidet die Euch anvertraute Heerde des Herrn. . . ., und wenn der Fürst der Hirten kommt, d. i. der König der Könige, Christus, so werdet ihr seine unverwelkliche Krone empfangen." Von dieser selbst sagt Jesaias 38, 5: „der Herr wird ein Kranz der Freude und eine Krone des Ruhmes seinem Volke sein." Es läßt sich dasselbe auch aus der Vernunft zeigen. Allen, welche den Gebrauch des Verstandes haben, ist es eingepflanzt, der Lohn der Tugend sei die Seligkeit. Die Tugend eines jeden Dinges nämlich wird beschrieben als „das, was es macht zu einem, das sein Gutes hat, und das sein Werk zu einem guten macht." Nun strebt jeder durch gutes Wirken zu dem zu gelangen, was seiner Sehnsucht vorzüglich eingepflanzt ist. Dies ist aber der Wunsch, glücklich zu sein; dies kann niemand umhin zu wollen. Folglich wird auch als Lohn der Tugend mit Fug das erwartet, was den Menschen selig macht. Wenn also gut zu wirken die Wirksamkeit der Tugend ist, des Königs Wirksamkeit aber ist, die Unterthanen gut zu regieren: so wird auch des Königs Belohnung das sein, was macht, daß er selig ist. Es ist zu erwägen, was das sei. Die Seligkeit, behaupten wir, sei das Endziel der Sehnsucht. Die Sehnsucht geht

nämlich nicht ins Unendliche, denn sonst wäre die doch von der Natur eingepflanzte Sehnsucht leer, da Unendliches nicht durchlaufen werden kann. Da ferner die Sehnsucht der vernünftigen Creatur auf ein universales Gut geht, so wird blos dasjenige Gut wahrhaft glücklich machen können, nach dessen Erlangung kein Gut mehr zu wünschen bleibt. Daher heißt auch die Seligkeit ein vollkommenes Gut, weil sie alles Wünschenswerthe in sich befaßt. Von der Art ist aber kein einziges irdisches Gut; wer Reichthum hat, wünscht mehr zu haben, und so geht es bei den anderen irdischen Gütern auch. Und wenn die Menschen auch nicht noch mehr zu bekommen suchen, so wünschen sie doch, daß diese Güter dauern oder andere an ihre Stelle treten; denn in irdischen Dingen wird nichts dauerndes gefunden. Folglich giebt es nichts Irdisches, was die Sehnsucht befriedigen (quietare) kann, folglich kann auch nichts Irdisches selig machen, so daß es ein angemessener Lohn für einen König wäre.

Ferner: eines jeden Dinges schließliche Vollkommenheit und vollständiges Gut hängt ab von einem Höheren. Auch die körperlichen Dinge selbst werden besser durch Vereinigung mit Besserem, schlechter durch Mischung mit Geringerem: wenn man Gold zu Silber mischt, so wird das Silber besser, während es durch Beimischung von Blei unrein wird. Nun ist es gewiß, daß alles Irdische geringer (infra) ist als der menschliche Geist, die Seligkeit aber ist des Menschen schließliche Vollkommenheit und das vollständige Gut, zu welchem alle zu gelangen wünschen. Daher giebt es nichts Irdisches, was den Menschen selig machen kann. Also ist auch nichts Ir-

disches ein genügender Lohn für einen König. Denn, wie Augustin sagt (de civit. dei l. 5, c. 26), nicht deshalb nennen wir christliche Fürsten glücklich, weil sie länger regiert haben oder sanft gestorben sind und ihren Sohn als Herrscher zurückließen, oder weil sie die Feinde des Reiches bezwungen haben oder vor aufrührerischen Bürgern sich zu hüten und sie zu unterwerfen im Stande waren ....; glücklich nennen wir sie, wenn sie gerecht herrschen ..., wenn sie lieber Herrscher über ihre Leidenschaften als über irgendwelche Völker sein wollen, wenn sie alles thun nicht aus dem heißen Verlangen nach leerem Ruhm, sondern aus Liebe zur ewigen Seligkeit... Solche christliche Herrscher nennen wir glücklich, für jetzt in der Hoffnung, später werden sie es in Wirklichkeit sein, wenn das, was wir erwarten, gekommen sein wird." Es giebt aber auch nichts anderes Geschaffenes, das den Menschen selig machte, und dem König als sein Lohn könnte zugewiesen werden. Denn jedes Dinges Sehnsucht strebt nach seinem Ausgang (principium), von dem sein Sein verursacht wird. Die Ursache des menschlichen Geistes ist aber nichts Anderes als Gott, der ihn nach seinem Bilde schuf. Gott allein ist es also, welcher des Menschen Sehnsucht befriedigen, den Menschen selig machen und für einen König ein angemessener Lohn sein kann.

Ferner: der menschliche Geist erkennt ein universales Gut durch seine Vernunft und begehrt es durch seinen Willen. Ein universales Gut aber findet sich nur in Gott. Es giebt somit nichts, was den Menschen selig machen kann durch Erfüllung seiner Sehnsucht außer Gott, von dem es in Psalm 102, 5 heißt: „der mit

Gütern füllet dein Verlangen.“ In ihn also muß ein König seinen Lohn setzen. Dies hatte der König David im Sinne, als er sprach Ps. 74, 24: „was habe ich im Himmel, und was wollte ich von dir auf der Erde?“. Auf diese Frage giebt er sich nachher Antwort, indem er fortfährt: „mein Gut ist, Gott anzuhangen und auf Gott den Herrn meine Hoffnung zu setzen.“ Er ist es ja, der den Königen Heil giebt, nicht blos das zeitliche, durch das er sowohl Menschen als Vieh erhält, sondern auch das, von dem er bei Jes. 51, 6 sagt: „mein Heil wird ewig sein“, durch das er die Menschen erhält und sie den Engeln gleich macht.

So kann es also wahr gemacht werden, daß des Königs Lohn ist Ehre und Ruhm. Denn welche weltliche und vergängliche Ehre kann der Ehre vergleichbar sein, daß der Mensch Bürger und Hausgenosse Gottes ist, zu den Söhnen Gottes gerechnet wird und die Erbschaft des Himmelreichs mit Christo erlangt? Das ist die Ehre, welche der König David wünschte, wo er staunend sagt Ps. 138, 17: „allzu geehrt sind deine Freunde, o Gott.“ Welcher Ruhm menschlichen Lobes kann überdies dem verglichen werden, welchen nicht die trügerische Zunge der Schmeichelei, nicht die getäuschte Meinung von Menschen bringt, sondern der aus dem Zeugniß des innersten Bewußtseins herauskommt und durch Gottes Zeugniß bestätigt wird, der seinen Bekennern verheißt, daß er sich zu ihnen bekennen will in der Herrlichkeit seines Vaters vor den Engeln Gottes. Die diesen Ruhm suchen, finden ihn, und erlangen den Ruhm bei den Menschen, den sie nicht suchen, wie das Beispiel des Salomo zeigt, der nicht blos die Weisheit von Gott

erhielt, die er suchte, sondern auch über die anderen Könige an Ruhm erhoben wurde.

9. Capitel. Der Lohn der Könige und Fürsten hat die oberste Stelle in der himmlischen Seligkeit; Beweis davon mit vielen Gründen und Beispielen.

Es ist noch zu betrachten, daß in der himmlischen Seligkeit diejenigen eine ausgezeichnete Stufe einnehmen werden, welche den Königsberuf würdig und löblich erfüllen. Ist nämlich die Seligkeit der Lohn der Tugend, so folgt, daß der größeren Tugend ein größerer Grad der Seligkeit gebührt. Nun ist es eine hervorragende Tugend, wenn der Mensch nicht blos sich selbst, sondern auch Andere zu leiten vermag, und um so mehr, je mehr er leitet; denn auch in leiblicher Tugend wird einer für um so tüchtiger erachtet, je mehr er zu überwinden vermag, oder je größere Lasten er heben kann. So wird größere Tugend erfordert, einen Hausstand zu regieren, als blos sich selbst zu regieren, und noch viel größere zur Regierung einer Stadt oder eines Königreichs. Somit ist es Beweis einer ausgezeichneten Tugend, das Königsamt gut auszuüben, folglich gebührt ihm ein hervorragender Lohn in der Seligkeit.

Ferner: in allen Künsten und Fertigkeiten (potentiis) sind die größeren Lobes werth, welche Andere gut leiten, als die, welche blos nach fremder Leitung gut verfahren. Auch im Theoretischen ist es ein Größeres, die Wahrheit Anderen lehrend zu überliefern, als blos das fassen zu können, was man von Anderen gelehrt wird. Auch in den Handwerken wird höher geschätzt und um größeren Preis gemiethet der Architekt, welcher

den Plan des Gebäudes entwirft, als der Arbeiter, welcher nach dem Plan mechanisch arbeitet. Im Kriege trägt im Fall eines Sieges größeren Ruhm davon die Klugheit des Feldherrn als die Tapferkeit des Soldaten. Es verhält sich aber der Regent einer Gesellschaft in den Dingen, die von den Einzelnen mit Tüchtigkeit zu thun sind, wie der Lehrer in den Wissenschaften, der Architekt beim Bauen und der Feldherr im Krieg. Demgemäß verdient der König größeren Lohn, wenn er seine Unterthanen gut regiert, als irgend ein Unterthan verdient, wenn er unter des Königs Leitung gut handelt.

Ferner: wenn es charakteristisch für die Tugend ist, daß durch sie die Wirksamkeit des Menschen eine gute wird, so scheint es der größeren Tugend zuzukommen, daß durch sie ein größeres Gut gewirkt wird. Größer und göttlicher aber ist das Wohl oder Gut der Gesellschaft, als das Wohl eines Einzigen. Deshalb nimmt man (sustinetur) auch zuweilen ein Uebel gegen einen Einzigen über sich, wenn es zum Wohl der Gesellschaft gereicht; so tödtet man den Räuber, damit die Gesellschaft Friede habe. Gott selbst würde ja in der Welt keine Uebel sein lassen, wenn er nicht Gutes aus ihnen hervorzubringen wüßte zum Nutzen und zur Schönheit des Alls. Zum Amte des Königs gehört es nun, für das Wohl der Gesellschaft eifrig zu sorgen. Also verdient der König für eine gute Regierung eine größere Belohnung als der Unterthan für sein gutes Handeln.

Noch klarer wird dies, wenn man ins Einzelne geht. Es wird von den Menschen jede Privatperson gelobt, und von Gott wird sie zur Belohnung angeschrie-

ben, wenn sie dem Dürftigen Hülfe leistet, die Zwieträchtigen zum Frieden bringt, den Unterdrückten aus der Hand des Mächtigen errettet, kurz irgend einem in irgend einer Weise zu seinem Wohl mit Hülfe oder Rath beispringt. Wie vielmehr ist also von den Menschen zu loben und von Gott zu belohnen, wer einem ganzen Lande glücklichen Frieden verschafft, in ihm Gewaltthätigkeiten hindert, Gerechtigkeit aufrechthält und durch seine Gesetze und Verordnungen bestimmt, was die Menschen zu thun haben. Hier zeigt sich die ganze Höhe der Königstugend, darin, daß sie in hervorragender Weise ein Gleichniß Gottes ist, indem sie in ihrem Reiche thut, was Gott in der Welt thut; darum heißen auch Exod. 22 die Richter des Volkes Götter. Gott aber ist etwas um so angenehmer, je mehr es ihm in der Nachahmung seines Wirkens nahe kommt; darum ermahnt der Apostel Eph. 5, 1: „seid Nachahmer Gottes als seine theuren Kinder." Wenn nun nach der Ansicht der Weisen jedes lebende Wesen das ihm ähnliche liebt, so ist es, sofern die Ursachen in gewissem Grade Aehnlichkeit haben mit dem Verursachten, nur folgerichtig, daß gute Könige Gott am angenehmsten sind und von ihm am meisten belohnt werden. Und um die Worte Gregors zu gebrauchen, „worin ist das Stürmen der See verschieden vom Sturm der Seele? Ist das Meer ruhig, so leitet auch der Unkundige das Schiff richtig; ist das Meer durch Sturmfluthen erregt, so wird auch der kundige Schiffer zu Schanden; darum geht auch dann meist bei der Führung des Steuers (regiminis) der Gewinn richtiger Wirksamkeit verloren, der bei Meeresstille erreicht war." Denn es ist sehr schwer für

Fürsten, wenn sie, wie Augustin sagt, bei den Reden übertreibender Verehrung und bei der demüthigen Folgsamkeit der Ergebenheit sich nicht erheben, sondern eingedenk bleiben, daß sie Menschen sind. Und bei Sirach 31, 8 heißt es: „selig der Mann, der nicht nach Gold gegangen ist und seine Hoffnung nicht gesetzt hat auf Goldschätze, der ungestraft Uebertretungen begehen konnte und die Uebertretung nicht begangen hat, wer Uebles thun konnte, und es nicht gethan hat.“ Ein solcher wird wie durch Probe im Werke der Tugend treu erfunden. Daher zeigt nach dem Worte des Bias erst das Fürstenamt, was an einem Menschen sei. Viele lassen von der Tugend, sobald sie zur Höhe einer leitenden Stellung kommen, während sie voller Tugend schienen, so lange sie in niederer Stellung waren. Deshalb macht gerade die Schwierigkeit, welche die Fürsten dabei finden, gut zu sein, sie größeren Lohnes werth; und wenn sie einmal aus Schwäche fehlen, so werden sie bei den Menschen als leichter entschuldbar angesehen und verdienen bei Gott leichter Gnade, jedoch nur, wenn sie, wie Augustin sagt, es nicht versäumen, daß für ihre Sünden dem wahren Gotte das Opfer der Demuth, des Flehens und Gebetes dargebracht werde. Zum Exempel hiefür sagt Gott über Ahab, den König Israels, der viel gesündigt hatte, zu Elias (3 Kön. 21, 29): „weil er sich um meinetwillen gedemüthigt hat, werde ich das Uebel nicht kommen lassen in seinen Tagen.“

Aber nicht blos aus der Vernunft läßt sich zeigen, daß den Königen ein ausgezeichneter Lohn gebührt, es läßt sich dies auch mit Gottes Autorität begründen. Sach. 2, 12 heißt es: an jenem Tage der Seligkeit, wo

Gott Schutz sein wird für alle Bewohner in Jerusalem, d. h. in der Schauung des ewigen Friedens, da werden die Häuser der Anderen sein wie das Haus Davids, weil nämlich Alle Könige sein und mit Christo herrschen werden wie die Glieder mit dem Haupte; das Haus Davids aber wird sein wie das Haus Gottes; denn wie es durch treues Regieren Gottes Beruf unter dem Volke geübt hat, so wird es an Lohn Gott näher sein und dauernd bleiben. So etwas schwebte auch dunkel (somniatum fuit) gewisserweise den Heiden vor, sofern sie glaubten, die Regenten und Erretter von Staaten würden in Götter verwandelt.

10. Capitel. Ein König und Fürst muß bemüht sein gut zu regieren, wegen des eigenen Wohls und Nutzens, der sich daraus für ihn ergiebt; das Gegentheil davon ist die Folge tyrannischen Regimentes.

Da den Königen so großer Lohn in der himmlischen Seligkeit ausgesetzt ist, falls sie nämlich gut regiert haben, so müssen sie sorgfältig auf sich Acht haben, daß sie sich nicht zur Tyrannis wenden. Nichts darf ihnen wünschenswerther sein, als daß sie unmittelbar von der Königsehre weg, durch die sie so hoch auf Erden stehen, in die Glorie des Himmelreichs versetzt werden. Im Irrthum sind die Tyrannen, die um einiger irdischer Vortheile willen die Gerechtigkeit preisgeben und so des großen Lohnes beraubt werden, den sie durch eine gerechte Regierung hätten erlangen können. Wie thöricht es aber ist für dergleichen geringe und zeitliche Güter sich um die größten und ewigen Güter zu bringen, das weiß jeder, der nicht ein Thor oder ein

Ungläubiger ist. Es ist noch hinzuzufügen, daß die zeitlichen Vortheile, derentwegen die Tyrannen die Gerechtigkeit preisgeben, in noch höherem Grade den Königen erwachsen, wenn sie die Gerechtigkeit beobachten. Erstens nämlich ist unter den Dingen dieser Welt nichts, was einer ehrenhaften Freundschaft vorzuziehen wäre. Sie ist es, die die Tugendhaften einigt und die Tugend erhält und fördert. Sie ist es, deren alle in allen Geschäften und Arten menschlichen Betriebs bedürfen, die weder im Glücke ungelegen kommt, noch im Unglück im Stich läßt. Sie ist es, die die größten Freuden mit sich führt, so sehr, daß man nichts, was erfreut, ohne Freunde mag. Alles Harte des Lebens macht diese Liebe leicht und läßt es kaum fühlen; auch ist in keinem Tyrannen die Grausamkeit so groß, daß er nicht Sinn für die Freuden der Freundschaft hätte. Dies zeigt die Geschichte von Dionys, dem syrakusanischen Tyrannen. Er hatte von zwei Freunden, Damon und Pythias mit Namen, den einen tödten wollen; der Verurtheilte aber bat um Aufschub, um nach Hause zu reisen und seine Angelegenheiten zu ordnen, der zweite der Freunde bot sich dabei dem Tyrannen als Bürgen an für des ersteren Wiederkehr. Der als Termin gesetzte Tag kam heran, aber der erste kehrte nicht zurück. Jedermann machte dem Bürgen Vorwürfe wegen seiner Thorheit, nur er erklärte, unbesorgt zu sein in Betreff der Zuverlässigkeit seines Freundes. Wirklich kehrte dieser in derselben Stunde zurück, als gerade jener für ihn hingerichtet werden sollte. Diese Gesinnung der beiden bewunderte selbst der Tyrann, er erließ die Strafe wegen der Treue ihrer Freundschaft und bat außerdem, ihn

als dritten in ihren Bund aufzunehmen. Indeß so sehr die Tyrannen das Gut der Freundschaft wünschen, erlangen können sie es nicht. Da sie nämlich nicht das Gemeinwohl suchen, sondern blos das ihre, so entsteht wenig oder gar keine Gemeinschaft zwischen ihnen und den Unterthanen. Alle Freundschaft aber gründet sich auf irgendwelche Gemeinschaft. Wir sehen die sich zur Freundschaft verbinden, die sich nahestehen (conveniunt) sei es durch natürliche Abstammung, sei es durch Aehnlichkeit des Charakters oder durch irgendwelche gesellige Verbindung. Demzufolge giebt es nur geringe oder vielmehr gar keine Freundschaft zwischen Tyrann und Unterthan. Zugleich haben die Unterthanen darum auch gar keine Liebe, weil sie durch des Tyrannen Ungerechtigkeit unterdrückt sind und nicht Liebe gegen sich, sondern Mißachtung fühlen. Auch haben die Tyrannen keinen Grund, sich über die Unbeliebtheit bei ihren Unterthanen zu beklagen, weil sie sich selbst gar nicht gegen sie so beweisen, daß sie von ihnen geliebt werden müßten. Dagegen gute Könige, welche an der gemeinsamen Förderung (profectus) eifrig arbeiten, und bei denen die Unterthanen fühlen, daß sie durch ihr Bemühen Vortheile erlangen, werden von den meisten geliebt, weil sie selbst beweisen, daß sie die Unterthanen lieben. Denn Freunde zu hassen und Wohlthätern Gutes mit Bösem zu vergelten zeigt eine viel größere Bosheit, als bei der Menge vorkommt. Von dieser Liebe schreibt es sich her, daß der Thron guter Könige dauernd ist, denn die Unterthanen setzen sich für sie gern allen Gefahren aus. Ein Beispiel ist Julius Cäsar, von dem Sueton erzählt, seine Liebe zu seinen Soldaten sei so groß gewesen, daß

er, bei der Nachricht von der Ermordung einiger, Haar und Bart nicht geschoren, bis er sie gerächt. Durch Dergleichen machte er die Soldaten sich sehr ergeben und erfüllte sie mit Eifer für sich, so daß viele von ihnen, wenn sie in Gefangenschaft gerathen waren, es ablehnten, ihr Leben unter der Bedingung geschenkt zu erhalten, daß sie gegen Cäsar Kriegsdienst thäten. Auch Augustus, der sehr mild regierte, wurde von seinen Unterthanen so geliebt, daß sehr viele auf ihrem Todtenbette geweihte Thiere zum Dank dafür zu opfern verordneten, daß er sie überlebe. Es ist daher nicht leicht, an der Herrschaft eines Fürsten zu rütteln, den sein Volk so einmüthig liebt. Darum sagt Salomo Spr. 29, 14: „der König, der mit Gerechtigkeit die Armen richtet, steht für immer fest gegründet." Dagegen die Herrschaft von Tyrannen kann nicht lange dauern, weil sie der Gesellschaft verhaßt ist; das aber kann sich nicht lange halten, was den Wünschen Vieler zuwider ist. Denn kaum macht einer das gegenwärtige Leben durch, ohne Unfälle zu erdulden. Zur Zeit eines Unfalls aber kann die Gelegenheit nicht fehlen, sich gegen den Tyrannen zu erheben, und wo die Gelegenheit ist, da wird unter den Vielen nicht der Eine fehlen, der die Gelegenheit benutzt. Bei seiner Erhebung begleitet ihn dann das Volk mit seinen Wünschen, und nicht leicht wird das seine Wirkung verfehlen, was unter dem Beifall der Gesellschaft versucht wird. Daher kann es kaum vorkommen, daß die Herrschaft eines Tyrannen in die Länge dauere.

Dies wird auch klar, sobald man erwägt, aus welchen Ursachen die Herrschaft eines Tyrannen sich erhält. Sie erhält sich nicht durch Liebe, denn nach dem

Früheren giebt es wenig oder keine Freundschaft der unterworfenen Gesellschaft gegen ihren Tyrannen. Auf die Treue ihrer Unterthanen können sich die Tyrannen auch nicht verlassen. Denn so große Tugend findet sich nicht in der Gesellschaft (in multis), daß sie durch die Tugend der Treue sich zurückhalten ließen, das Joch einer unverdienten Knechtschaft abzuschütteln, wenn sie es vermögen. Vielleicht wird es aber auch nach der Ansicht der Gesellschaft (multorum) gar nicht für gegen die Treue erachtet, wenn man sich der Mißregierung eines Tyrannen irgendwie entgegensetzt. Es bleibt also nur übrig, daß das Regiment eines Tyrannen sich durch Furcht erhalte; daher sorgen sie auch mit ganzer Seele dafür, daß sie von ihren Unterthanen gefürchtet werden. Die Furcht ist aber ein schwaches Fundament; denn die aus Furcht unterthan sind, erheben sich, wenn eine Gelegenheit ist, wo sie Straflosigkeit hoffen können, um so heftiger gegen ihre Leiter, je mehr sie gegen Wunsch und Willen blos durch Furcht in Unterwürfigkeit gehalten wurden, ähnlich wie das Wasser um so heftiger ausfließt, das bis dahin nur mit Gewalt zusammengehalten wurde, sowie es einen Ausweg gefunden hat. Die Furcht selbst aber ist nicht ohne Gefahr; denn durch zu große Furcht sind schon viele in Verzweiflung gebracht worden. Verzweiflung aber treibt dazu alles zu wagen. Also kann die Herrschaft eines Tyrannen nicht dauerhaft sein.

Auch dies läßt sich ebensosehr durch Beispiele wie durch Gründe klar machen. Denn wenn man die alte und die neue Geschichte betrachtet, wird man kaum finden, daß eines Tyrannen Herrschaft von Dauer gewesen sei.

So zeigt auch Aristoteles in seiner Politik, wo er viele Tyrannen aufzählt, daß bei ihnen allen es mit ihrer Herrschaft in kurzer Zeit zu Ende war. Jedoch haben einige von ihnen länger regiert, weil sie nicht übermäßig tyrannisch waren, sondern in vielen Dingen die Milde (modestia) der Könige nachahmten.

Noch deutlicher wird dies durch Betrachtung des Urtheils der Schrift. Hiob 34, 30 heißt es: „er läßt einen Schauspieler (Heuchler) König werden wegen der Sünden des Volkes.“ Niemand kann aber mit mehr Wahrheit ein Schauspieler genannt werden, als wer das Amt eines Königs übernimmt und sich als Tyrann zeigt. Schauspieler heißt nämlich der, welcher eines Anderen Rolle darstellt, wie dies in Schauspielen zu geschehen pflegt. Darum läßt Gott zur Strafe für die Sünden der Unterthanen es zu, daß Tyrannen Regenten werden. Eine solche Bestrafung heißt gewöhnlich in der Schrift Gottes Zorn. Darum sagt der Herr bei Hos. 13, 11: „ich werde euch einen König geben in meinem Zorn.“ Der König aber ist unglücklich, der dem Volk in Gottes Zorn gegeben wird. Sein Reich kann nicht dauernd sein, weil „Gott nicht vergessen wird seiner Barmherzigkeit und in seinem Zorn sein Erbarmen nicht zurückhalten wird“ (Ps. 76, 10); ja bei Joël 11, 13 heißt es, daß „Gott ist geduldig und von vieler Barmherzigkeit und die Bosheit überragend.“ Also läßt Gott die Tyrannen nicht lange regieren, sondern nachdem er durch sie Sturm über sein Volk hat kommen lassen, wird er durch ihren Sturz wieder Ruhe über es bringen. Daher heißt es Sirach 10, 17: „die Throne stolzer Fürsten hat Gott zerstört und hat milde an ihrer statt eingesetzt.“

Aus der Erfahrung wird es noch deutlicher, daß die Könige mehr durch Gerechtigkeit Reichthum erlangen als durch Tyrannenraub. Da nämlich die Herrschaft der Tyrannen der unterworfenen Gesellschaft mißliebig ist, so haben diese darum nöthig, viele Trabanten, zu halten, um durch sie sich gegen die Unterthanen sicher zu stellen; dabei müssen sie nun mehr ausgeben, als sie von ihren Unterthanen rauben können. Die Herrschaft von Königen dagegen, die bei den Unterthanen beliebt ist, hat alle Unterthanen statt Trabanten zur Bewachung und braucht bei ihnen nichts auszugeben, ja manchmal in Fällen der Noth schenken sie den Königen von freien Stücken mehr, als Tyrannen rauben könnten, und so erfüllt sich, was Salomo sagt Spr. 11, 24: „andere", nämlich die Könige, „erhalten ihr Eigenthum", dadurch, daß sie ihren Unterthanen Wohlthaten erweisen, „und werden reicher dabei; andere", er meint die Tyrannen, „rauben, was nicht ihr ist, und bleiben stets arm." Aehnlich geschieht es durch das gerechte Gericht Gottes, daß die, welche Reichthum ungerecht zusammenbringen, ihn unnütz vergeuden, oder er ihnen auch mit Recht genommen wird. Denn wie Salomo sagt Pred. 5, 9: „Der Geizige wird nicht satt des Geldes, und wer Geld liebt, wird keine Frucht davon genießen"; ja, wie Spr. 15, 27 sagt, „der ruinirt sein Haus, der dem Geize nachgeht." Den Königen aber, welche die Gerechtigkeit suchen, wird von Gott der Reichthum dazugegeben; so hat Salomo die Verheißung des Ueberflusses an Reichthum erhalten, während er blos um Weisheit in der Ausübung des Gerichtes gebeten hatte.

Ueber den guten und schlechten Ruf zu sprechen

scheint überflüssig. Denn wer zweifelt daran, daß gute Könige nicht blos in diesem Leben, sondern noch mehr nach ihrem Tode gleichsam fortleben in den Lobpreisungen der Menschen und in sehnsuchtsvollem Andenken gehalten werden; der Name der schlechten aber hört entweder sofort auf, oder es wird seiner mit Flüchen gedacht, falls sie sich in der Schlechtigkeit hervorthaten. Darum sagt Salomo Spr. 10, 7: „das Andenken der Gerechten stehet in Ehren, aber der Gottlosen Namen verweset“, weil er nämlich entweder ganz verschwindet oder in Schande bleibt.

11. Capitel. Auch weltliche Güter, wie Reichthum, Macht, Ehre und Ruf werden mehr den Königen zu Theil als den Tyrannen; von den Uebeln, in welche die Tyrannen auch schon in diesem Leben gerathen.

Es ist hieraus offenbar, daß Dauerhaftigkeit der Macht, Reichthum, Ehre und Ruf mehr den Königen als den Tyrannen zu Theil werden. Das sind aber gerade die Preise, um deren unmäßiger (indebite) Erlangung willen ein Fürst zum Tyrann wird. Niemand weicht ja von der Gerechtigkeit ab, außer wenn fortgerissen von Begierde nach irgend einem Vortheil. Ueberdies beraubt sich der Tyrann der hervorragenden Seligkeit, welche dem Fürsten als Lohn gebührt, und was noch schlimmer ist, er erwirkt sich die höchste Qual unter den (ewigen) Strafen. Denn wenn der die größte Strafe verdient, der einen einzelnen Mann beraubt oder zum Sklaven macht oder tödtet — nämlich vor dem Gericht der Menschen verdient ein solcher den Tod, vor dem Gericht Gottes die ewige Verdammniß —: wieviel

schrecklichere Strafen muß der Tyrann verdienen, der überall alle beraubt, gegen aller Freiheit arbeitet, nach der Laune seines Willens beliebig tödtet? Solche kommen überdies selten zur Reue: aufgeblasen von Hochmuth, um ihrer Sünden willen von Gott verlassen, durch die Schmeicheleien der Menschen verwöhnt, sind sie nur in seltenen Fällen im Stande, die entsprechende Buße zu thun. Wann sollen sie auch all das zurückgeben, was sie gegen die Pflicht der Gerechtigkeit genommen haben? Unzweifelhaft ist es aber, daß sie zu dieser Zurückgabe verpflichtet wären. Wann sollen sie denen Ersatz geben (recompensabunt), die sie unterdrückt oder sonst ungerecht verletzt haben? Zu ihrer Unfähigkeit zur Reue (impoenitentia) kommt noch hinzu, daß sie meinen, es sei ihnen alles erlaubt gewesen, was sie ungestraft, ohne Widerstand zu finden, vermocht haben zu thun. Darum haben sie nicht blos ihre Noth damit (satagunt), ihre Uebelthaten zu bessern, sie machen sogar ihre Gewohnheit zum maßgebenden Beispiel und pflanzen so ihr freches Sündigen fort auf ihre Nachfolger; so werden sie nicht blos ihrer eigenen Schandthaten vor Gott schuldig befunden, sondern auch derer, denen sie Gelegenheit zu sündigen vor Gott hinterlassen haben. Ihre Sünde wird noch erschwert durch die Würde ihres übernommenen Berufes. Wie nämlich ein irdischer König seine Diener härter straft, wenn er sie als gegen ihn erfunden hat, so wird auch Gott diejenigen mehr strafen, die er zu Vollstreckern und Dienern seines Regimentes macht, falls sie schlecht handeln und das Gericht Gottes zur Bitterkeit machen. Darum wird auch im Buche der Weisheit 6, 5 zu den ungerechten Königen gesprochen:

„weil ihr als Diener jenes Königthums nicht recht geurtheilt und das Gesetz der Gerechtigkeit nicht beobachtet habt und nicht nach Gottes Willen gewandelt seid, so wird er furchtbar und plötzlich über euch kommen; denn das härteste Gericht wird denen widerfahren, welche regieren. Nur wenig Mitleid wird bewilligt; die Mächtigen werden mächtige Qualen erleiden." Und dem Nebucadnezar wird bei Jes. 14, 15 gesagt: „zur Hölle wirst du hinabgezogen, in die Tiefe der Grube. Wer dich sieht, wird sich nach dir neigen und dich betrachten als einen, der tiefer in Strafen versenkt ist." — Wenn also den Königen zeitliche Güter zu Theil werden, und eine hervorragende Stufe in der Seligkeit ihnen von Gott bereitgehalten wird, die Tyrannen dagegen um die zeitlichen Güter, die sie rauben, meist gebracht werden, überdies vielen Gefahren ausgesetzt sind, und, was noch mehr ist, der ewigen Güter beraubt und für die härtesten Strafen dort aufbewahrt werden: so müssen die, welche das Regentenamt überkommen, sich bemühen, sich den Unterthanen als Könige zu erweisen, nicht als Tyrannen.

Damit mag es nun genug sein mit unseren Auseinandersetzungen darüber, was ein König ist, und daß es für die Gesellschaft zweckmäßiger ist einen König zu haben, und daß es endlich für den Regenten zweckmäßiger ist, sich der ihm untergebenen Gesellschaft als König zu erweisen und nicht als Tyrannen.

12. Capitel. Darlegung des Berufs eines Königs; Beweis auf Grund der Natur, daß der König in seinem Reiche ist, was die Seele im Leib und Gott in der Welt.

Nach dem Gesagten hat zunächst die Betrachtung darüber zu folgen, wie die Thätigkeit des Königs ist, und wie der König sein muß. Weil aber das, was nach Kunst geschieht, dem nachahmt, was nach Natur geschieht, und wir aus dem Letzteren lernen nach der Vernunft wirksam zu sein, so scheint es am besten, die berufsmäßige Thätigkeit des Königs von der Art und Weise, wie die Natur geleitet wird, abzunehmen. Nun findet sich in der Natur eine doppelte Leitung, eine universale und eine besondere. Die universale ist die, nach welcher alles unter Gottes Leitung gehalten wird, der mit seiner Vorsehung alles regiert. Die besondere Leitung ist der göttlichen Leitung sehr ähnlich; sie findet sich im Menschen, der deshalb die kleine Welt genannt wird, weil sich in ihm die Art und Weise der universalen Leitung wiederfindet. Denn wie die gesammte körperliche Natur und alle geistigen Wesen unter der göttlichen Leitung stehen, so werden auch die Glieder des Leibes und die Kräfte der Seele vom Verstande regiert, und so ist gewissermaßen der Verstand im Menschen, was Gott in der Welt ist. Weil nun, wie oben gezeigt, der Mensch das von Natur gesellschaftliche Wesen ist, das mit Vielen zusammenlebt, so findet sich ein Abbild der göttlichen Regierung im Menschen nicht nur darin, daß der einzelne Mensch durch den Verstand regiert wird, sondern auch darin, daß durch den Verstand eines einzelnen Menschen die Gesellschaft regiert wird. Diese Leitung der Gesellschaft gehört nun hauptsächlich zum

Amt des Königs. Auch bei einigen Thieren, welche gesellig leben, findet sich etwas Aehnliches wie diese Leitung, wie z. B. bei den Bienen, bei denen wirklich (et) Könige vorkommen sollen, nicht daß bei ihnen eine Leitung durch Verstand wäre, sondern sie ist da durch Naturinstinct, der ihnen von dem höchsten Regenten, welcher zugleich Schöpfer der Natur ist, eingepflanzt wurde. Der König soll somit sich bewußt sein, daß er das Amt überkommen hat, in seinem Königreiche zu sein, was die Seele im Leib und was Gott in der Welt ist. Beherzigt er dies wohl, so wird theils in ihm sich Eifer für Gerechtigkeit entzünden, sofern er bedenkt, daß er dazu gesetzt ist, um an Gottes Statt Gerechtigkeit im Reiche auszuüben, theils aber wird er den sanften Sinn der Milde und Gnade daraus schöpfen, sofern er die Einzelnen, welche seinem Regiment untergeben sind, achtet wie Glieder von ihm selbst.

13. Capitel. Bestimmung der Regierungsweise nach diesem Bilde, daß nämlich, wie Gott ein jedes Ding zu einem unterschiedenen macht durch bestimmte Ordnung, eigenthümliche Wirksamkeit und seinen Ort, so auch der König es mit den Unterthanen in seinem Reiche macht; gleicherweise ist es auch in der Seele.

Man muß nun darauf achten, was Gott in der Welt thut, so wird es klar werden, was der König zu thun haben wird. Es sind nun im Allgemeinen zwei Wirksamkeiten Gottes in der Welt zu betrachten, die eine, durch die er die Welt errichtet (instituit), die andere, wodurch er die errichtete Welt regiert. Diese zwei Wirksamkeiten hat auch die Seele im Leib. Denn

zuerst wird durch die Kraft der Seele der Leib gebildet (informatur), nachher aber wird durch die Seele der Leib regiert und bewegt. Von diesen zwei Wirksamkeiten gehört die zweite in eigenthümlicher Weise zum Amte eines Königs; daher kommt allen Königen auch das Regieren zu und von der Leitung (regimine) der Regierung haben sie den Namen Könige (reges) erhalten. Jene erste Wirksamkeit aber kommt nicht allen Königen zu, denn nicht alle errichten erst das Reich oder die Stadt, worin sie regieren, sondern Königreich oder Stadt sind gewöhnlich bereits da, und sie wenden blos die Regierungssorge darauf. Es ist aber zu bedenken, wäre der nicht voraufgegangen, der Stadt oder Reich errichtet hat, so hätte die Regierung derselben nicht statt. Im Amte eines Königs ist auch Errichtung von Stadt und Reich mitbegriffen. Manche haben die Städte errichtet, worin sie herrschten, so Ninus Ninive und Romulus Rom. Ebenso gehört es aber auch zum Amt des Regierens, das Regierte zu erhalten und es zu dem Zweck zu verwenden, zu dem es errichtet wurde. Daher kann man das Amt des Regierens nicht vollständig kennen, wenn man den Grundgedanken der Errichtung nicht kennt. Dieser Grundgedanke der Errichtung des Königthums ist zu entnehmen aus dem Vorbild der Errichtung der Welt. Bei dieser kommt zuerst in Betracht die Hervorbringung der Dinge selbst, sodann die geordnete Unterscheidung der Theile der Welt. Ferner sieht man, daß den einzelnen Theilen der Welt immer verschiedene Arten der Dinge zugewiesen sind, die Sterne dem Himmel, die Vögel der Luft, die Fische dem Wasser, andere Thiere der Erde, und daß endlich für die Einzelnen

das, dessen sie bedürfen, im Ueberfluß von Gott vorgesehen ist. Den Grundgedanken dieser Einrichtung hat Moses fein und genau ausgedrückt. Zuerst stellt er die Hervorbringung der Dinge, in den Worten: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Sodann drückt er aus, wie nach angemessener Ordnung alles von Gott geschieden wurde, der Tag von der Nacht, das Untere vom Oberen, das Meer vom Trockenen. Sodann berichtet er, wie der Himmel mit Lichtern, die Luft mit Vögeln, das Meer mit Fischen, die Erde mit Thieren ausgestattet wurde. Zuletzt wird den Menschen die Herrschaft über Erde und Thiere zugewiesen. Auch die Benutzung der Pflanzen für die Menschen und die übrigen lebenden Wesen spricht er gemäß der göttlichen Vorsehung aus. Wer nun eine Stadt oder ein Reich errichtet, der kann nicht neue Menschen hervorbringen, auch nicht Orte zum Wohnen und nicht die anderen Mittel zum Leben, sondern er muß von dem Gebrauch machen, was in der Natur bereits existirt, wie ja auch die menschlichen Künste den Stoff, den sie bearbeiten, von der Natur empfangen, die Schmiede das Eisen, der Baumeister Holz und Steine zur Verwendung in ihrer Kunst von außen empfangen.

Für den, welcher eine Stadt oder ein Reich errichtet, ist es also nothwendig, erstens einen angemessenen Ort auszusuchen, der durch die Gesundheit seiner Lage die Bewohner erhält, durch Fruchtbarkeit zu ihrem Lebensunterhalt ausreicht, durch Anmuth erfreut und durch Festigkeit vor Feinden sicher stellt. Fehlt etwas von den genannten Vorzügen, so wird der Ort doch um so eher passend sein, je mehr er von dem Genannten

oder je mehr er das Nothwendigere davon hat. Sodann ist erforderlich, daß, wer eine Stadt oder ein Reich errichtet, an dem erwählten Ort Unterschiede anbringt nach dem Bedürfniß dessen, was die Vollkommenheit der Stadt oder des Reiches erfordert. Z. B. wenn ein Königreich errichtet werden soll, so muß man sich umsehen, welches Terrain passend ist zur Anlage von Städten, von Dörfern (villis), von festen Schlössern, wo man die Universitäten und Schulen (studia literarum) hinlegt, wo die Uebungsplätze für die Soldaten, wo die Märkte und Messen (conventus) der Kaufleute und so fort das Andere, was ein vollkommenes Königreich erfordert. Handelt es sich aber um Errichtung einer Stadt, so muß man zusehen, welcher Ort für die Kirchen (sacris), welcher für die Gerichte, welcher für die einzelnen Handwerke zu bestimmen sei. Ferner muß man die Menschen zusammenbringen, welche den passenden Orten je nach ihrem Berufe zuzuweisen sind. Endlich muß Fürsorge getroffen werden, daß für jeden das nach seiner Lage und seinem Stande Nothwendige in erforderlicher Menge da ist; denn sonst kann das Reich oder die Stadt durchaus nicht bestehen bleiben.

14. Capitel. Welche Art zu regieren der König haben soll, nämlich die nach Art der göttlichen Regierung gedachte; diese Weise der Leitung hat ihren Ausgang (initium) von der Leitung eines Schiffes; Vergleich der Priester- und der Königsherrschaft.

Wie die Errichtung einer Stadt oder eines Staates passend von der Errichtung der Welt als Vorbild entnommen wird, so ist auch die Art der Regierung der-

selben aus der Weltregierung abzunehmen. Jedoch ist vorher noch zu beachten, daß Regieren heißt, das Regierte in gehöriger Weise zu dem geforderten Ziele führen. So sagt man auch, ein Schiff werde regiert, indem es durch des Schiffers Bemühung auf geradem Wege unversehrt zum Hafen gebracht wird. Wenn nun etwas auf ein Ziel außer ihm gerichtet ist, wie das Schiff auf den Hafen, so wird es zum Amt des Lenkens gehören, nicht allein die Sache in sich unversehrt zu erhalten, sondern sie auch noch überdies zum Ziele zu bringen. Wäre es aber etwas, dessen Ziel und Aufgabe nicht außer ihm selbst läge, so würde die Achtsamkeit des Lenkers sich blos darauf zu richten haben, jene Sache unversehrt in ihrer Vollkommenheit zu erhalten. Wiewohl sich nun in den Dingen unter und neben Gott, der für alle das Ziel ist, nichts der Art findet, so wird doch in Bezug auf das nach einem äußeren Ziel Gerichtete von Verschiedenen in vielfacher Weise Bemühung aufgewendet. Der eine sorgt vielleicht dafür, daß die Sache in ihrem Sein erhalten bleibe, ein anderer dafür, daß sie zu höherer Vollkommenheit gelange, wie dies gerade am Schiff, von dem ja der Begriff der Regierung entnommen wird, sich klar darthun läßt. Da hat der Zimmermann die Sorge für die Wiederherstellung, wenn etwas am Schiffe schadhaft geworden ist, der Schiffer aber die Sorge dafür, das Schiff in den Hafen zu führen. So ist es auch beim Menschen. Der Arzt sorgt, daß das Leben des Menschen gesund erhalten bleibe, der Verwalter, daß die Lebensbedürfnisse ausreichend da sind, der Lehrer der Wissenschaften hat die Sorge dafür, daß er die Wahrheit erkenne, der Sitten-

lehrer (institutor morum) dafür, daß seine Lebensführung verständig sei. Wäre der Mensch nun nicht zu noch einem anderen äußeren Gut bestimmt, so würden die genannten fürsorgenden Thätigkeiten für ihn genügend sein. Es giebt aber noch ein äußeres Gut für den Menschen, so lange er in der Sterblichkeit lebt, nämlich die höchste Seligkeit, welche im Genuß Gottes nach dem Tode gehofft wird; denn, wie der Ap. sagt 2 Cor. 5, 6: „so lange wir im Leibe sind, sind wir in Entfernung vom Herrn." Daher bedarf der Christ, dem jene Seligkeit durch Christi Blut erworben ist, und der für ihre Erlangung die Bürgschaft des heiligen Geistes erhalten hat, noch einer geistlichen Fürsorge, um durch sie nach dem Hafen des ewigen Heils geleitet zu werden. Diese Fürsorge wird durch die Diener der Kirche Christi den Gläubigen erwiesen. Nun muß aber die Ansicht über das Endziel der ganzen Gesellschaft die nämliche sein, wie über das Endziel des Einzelnen. Wäre das Endziel des einzelnen Menschen irgend ein in ihm liegendes Gut, so wäre auch der letzte Zweck bei der Regierung der Gesellschaft gleicherweise der, daß die Gesellschaft dies Gut erlangte und bei ihm erhalten würde. Wäre daher der letzte Zweck, sei es der einzelnen Menschen, sei es der Gesellschaft, das leibliche Leben und die leibliche Gesundheit, so fiele die Aufgabe dem Arzte zu. Wäre der letzte Zweck Ueberfluß an Reichthümern, so würde der Wirthschafter (oeconomus) der König der Gesellschaft sein. Wäre gar das Gut der Wahrheitserkenntniß ein solches, das die Gesellschaft (multitudo) als solche erreichen könnte, so hätte der König das Amt, Wissen zu lehren. Nun scheint aber der Zweck der

Vereinigung der Menge im Staate zu sein, daß sie der Tugend gemäß lebe. Denn dazu vereinigen sich die Menschen, um zusammen ein gutes Leben zu führen (bene vivant), was der Einzelne nicht erreichen könnte, wollte er für sich allein leben. Die gute Lebensführung ist aber die der Tugend gemäße. Also ist das tugendhafte Leben der Zweck der menschlichen Vergesellschaftung. Ein Zeichen dafür ist der Umstand, daß blos Diejenigen Theile der gesellschaftlichen Vereinigung sind, welche in guter Lebensführung einander gegenseitige Gemeinschaft leisten. Vereinigten sich nämlich die Menschen blos um zu leben, so würden auch Thiere und Sklaven ein Theil der staatlichen Vereinigung sein. Vereinigte man sich zum Erwerb von Reichthümern, so müßten alle, welche zusammen (simul) Geschäfte und Handel treiben, zu einem Staate gehören, sowie wir ja sehen, daß die allein zu einer Gesellschaft gezählt werden, welche unter denselben Gesetzen und derselben Regierung zur guten Lebensführung geleitet werden. Weil aber der Mensch, sofern er tugendgemäß lebt (vivendo secundum virtutem), zu einem höheren Ziele bestimmt ist, welches im Genuß Gottes besteht, wie oben gesagt ist, so muß auch das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe sein, wie das der einzelnen Menschen. Also ist nicht der letzte Zweck der menschlichen Gesellschaft der, tugendgemäß zu leben, sondern der, durch tugendgemäßes Leben zum Genuß Gottes zu kommen. Könnte man nun zu diesem Ziel durch die Kräfte der menschlichen Natur kommen, so würde es nothwendig zum Amt eines Königs gehören, die Menschen zu diesem Ziele hinzuleiten. Denn König, nehmen wir an, wird der genannt, welchem die

höchste Leitung (summa regiminis) in menschlichen Dingen übertragen ist. Die Leitung aber steht nun um so höher, je höher das Ziel ist, zu dem sie gerichtet ist. Immer nämlich findet es sich, daß der, welchem das letzte Ziel zusteht (ad quem pertinet ultimus finis), denen zu gebieten hat, welche das wirken, was zum letzten Ziel hingerichtet ist, wie ja auch der Steuermann, dem es zukommt die Fahrt des Schiffes anzuordnen, dem, welcher das Schiff herstellt (constituit), befiehlt, was er für ein Schiff zur Fahrt fertig (aptam) machen soll; so befiehlt auch der Bürger, welcher die Waffen im Gebrauch hat, dem Schmied, was er für Waffen machen soll. Da aber der Mensch sein Ziel, Gott zu genießen, nicht durch menschliche Tugend erreicht, sondern durch Gottes Kraft, nach dem Wort des Apostels Röm. 6, 23: „durch Gottes Gnade ist das ewige Leben", so wird es nicht Sache einer menschlichen, sondern der göttlichen Leitung und Regierung sein, ihn zu diesem Ziele hinzuführen. Also gehört ein solches Regiment jenem Könige zu, der nicht blos Mensch ist, sondern auch Gott, nämlich unserem Herrn Jesus Christus, der die Menschen zu Kindern Gottes machte und sie so in die himmlische Herrlichkeit eingeführt hat. Dies ist die Regierung, die ihm übertragen ist, die nicht zu Grunde gehen wird, und um derentwillen er nicht blos Priester, sondern auch König in der heiligen Schrift heißt, wie Jer. sagt 23, 5: „es wird ein König herrschen und wird weise sein." Von ihm leitet sich darum das königliche Priesterthum her, und was noch mehr ist, darum werden alle Gläubigen, sofern sie Glieder Christi sind, Könige und Priester genannt. Damit also das Geistliche vom Ir-

dischen unterschieden sei, ist das Amt dieses Königthums nicht den irdischen Königen, sondern den Priestern übertragen worden und hauptsächlich (praecipue) dem Oberpriester, dem Nachfolger des Petrus, dem Stellvertreter Christi, dem römischen Bischof, dem alle Könige des christlichen Volkes unterthan sein müssen, wie dem Herrn Jesu Christo selber. Denn so müssen dem, welchem die Fürsorge für das letzte Ziel zukommt, diejenigen unterthan sein, welchen die Fürsorge für die voraufgehenden Ziele zukommt, und müssen von seiner Herrschaft (imperio) geleitet werden. Weil aber bei den Heiden das Priesterthum und die ganze Gottesverehrung zum Zweck hatte, zeitliche Güter zu gewinnen, welche sich alle auf das Wohl der Gesellschaft beziehen, für das die Fürsorge dem Könige obliegt, so waren demgemäß die Priester bei den Heiden den Königen unterthan. Auch im Alten Testament liest man, daß die Priester den Königen unterthan waren, weil nämlich im Alten Testament die Verheißungen auf irdische Güter gingen, welche aber nicht von Dämonen, sondern vom wahren Gott dem frommen Volk gespendet werden sollten. Im Neuen Testament ist das Priesterthum höher, und die Menschen werden durch dasselbe zu den jenseitigen himmlischen Gütern geführt: darum müssen im Gesetz Christi die Könige den Priestern unterworfen sein. Darum ist es in wunderbarer Weise durch die göttliche Vorsehung so geschehen, daß in der Stadt Rom, von der Gott vorausgesehen, sie werde die Hauptstadt (principalem sedem) des christlichen Volkes sein, allmälich die Sitte aufkam, daß die Staasregenten den Priestern unterthan waren (subjacerent). Valerius Maximus erzählt: „unser Staat

war stets der Ueberzeugung, alles müsse der Religion nachstehen, auch das, worin nach seinem Willen die Würde höchster Majestät angeschaut wurde. Darum trugen die höchsten Obrigkeiten kein Bedenken, dem Heiligen dienstbar zu sein, dafür haltend, sie würden nur dann das Regiment in irdischen Dingen haben, wenn sie sich der göttlichen Macht richtig und beharrlich dienstbar gezeigt." Weil es aber auch so kommen sollte, daß in Gallien die Religion christlichen Priesterthums sehr blühe, so ließ es Gott zu, daß auch bei den heidnischen Galliern die Priester, die man Druiden nannte, das Recht ganz Galliens bestimmten, wie Cäsar in seinem Buch über den gallischen Krieg angiebt.

15. Capitel. Wie es zur Erreichung des letzten Zieles erforderlich ist, daß der König seine Unterthanen zum tugendgemäßen Leben anleite (disponat), so ist dies auch zu den mittleren Zielen erforderlich; Angabe dessen, was auf gute Lebensführung hinrichtet, und was dem hinderlich ist; welche Mittel der König gegen diese Hindernisse anwenden muß.

Wie das richtige Leben, welches die Menschen hienieden führen, auf das selige Leben bezogen ist, das wir im Himmel hoffen: so sind auf das Wohl der Gesellschaft, als auf ihr Ziel, all die besonderen Güter bezogen, welche durch die Fürsorge der Menschen bewirkt werden, seien dies Reichthum, Handelsgewinn oder Gesundheit oder Beredsamkeit und Bildung. Wenn nun, wie gesagt, der, welcher die Fürsorge für das letzte Ziel hat, vorstehen muß denjenigen, welche die Fürsorge für das haben, was sich auf das Ziel bezieht, und sie leiten muß durch seine Herrschaft: so ist aus dem Gesagten offenbar,

daß der König zwar (sicut) unterthan sein muß der Herrschaft und dem Regiment, welches durch das Amt des Priesters verwaltet wird, aber auch (ita) vorstehen muß allen menschlichen Geschäften (officiis) und sie ordnen durch die Befehle seines Regiments. Wem es aber obliegt etwas zu vervollkommnen, was auf ein Anderes als sein Ziel geordnet ist, der muß darauf achten, daß seine Wirksamkeit dem Ziel angemessen sei; so macht der Schmied ein Schwert, daß es tauge zur Schlacht, und der Baumeister hat ein Haus so einzurichten, daß es zum Wohnen paßt.

Weil also das Ziel des gegenwärtigen gut geführten Lebens die himmlische Seligkeit ist, so gehört es zum Amt des Königs, in der Weise eine gute Lebensführung der Gesellschaft zum Gegenstand seiner Sorge zu machen, in wiefern diese angemessen ist zur Erlangung der himmlischen Seligkeit, daß er nämlich dasjenige gebietet, was zur himmlischen Seligkeit führt, und das Gegentheil davon, soweit es möglich ist, verbietet. Welches aber der Weg zur wahren Seligkeit ist, und welches die Hindernisse desselben, das wird aus dem Gesetz Gottes erkannt, dessen Lehre dem Amt der Priester zusteht, nach Mal. 2, 7: „die Lippen der Priester sollen die Wissenschaft bewahren, und das Gesetz sollen sie erfragen aus seinem Munde." Darum gebietet der Herr 5. Mose 17, 18: „wenn der König sitzen wird auf dem Throne seines Königreichs, so soll er sich abschreiben das Gesetz in eine Rolle, wobei er sich von einem Priester des Stammes Levi ein Exemplar geben läßt, und soll es bei sich führen und es lesen alle Tage seines Lebens, auf daß er lerne den Herrn, seinen Gott, fürchten und seine Worte und

Gebräuche bewahren, welche im Gesetz geschrieben sind." Also soll der König, unterrichtet im göttlichen Gesetz, darauf sein besonderes Bemühen richten, wie die ihm untergebene Gesellschaft eine gute Lebensführung halte. Dieses Bemühen läßt sich in drei Punkte theilen: 1) daß er in der ihm untergebenen Gesellschaft eine gute Lebensführung einrichte, 2) daß er die eingerichtete erhalte, 3) daß er die aufrechterhaltene zu immer Besserem fördere.

Zur guten Lebensführung eines einzelnen Menschen wird aber zweierlei erfordert: das eine ist das Hauptsächliche, es ist die tugendgemäße Wirksamkeit, denn die Tugend ist es, worin die gute Lebensführung besteht; das zweite ist secundär und gewissermaßen das Hülfsmittel zu jenem, dies ist das ausreichende Vorhandensein der materiellen Güter, deren Gebrauch nothwendig ist zur wirksamen Tugend. Die Einheit des Menschen wird dabei durch seine Natur bewirkt, die Einheit der Gesellschaft aber, welche Friede heißt, ist durch die Bemühungen des Regenten zu bewirken. Folglich ist zur Einrichtung einer guten Lebensführung der Gesellschaft dreierlei erforderlich: 1) daß die Gesellschaft in die Einheit des Friedens versetzt werde, 2) daß die durch das Band des Friedens geeinte Gesellschaft zur guten Lebensführung geleitet werde. Denn wie der Mensch nichts gut ausführen kann außer unter Voraussetzung der Einheit seiner Theile, so ist auch eine menschliche Gesellschaft am richtigen Thun gehindert, wenn sie die Einheit des Friedens entbehrt und sich selbst bekämpft. Drittens ist erforderlich, daß durch die Bemühungen des Regenten eine ausreichende Menge von den Dingen da ist, die zur guten Lebensführung nothwendig sind.

Ist nun die gute Lebensführung durch die Thätigkeit des Königs in der Gesellschaft hergestellt, so ist das Nächste, daß er seine Aufmerksamkeit auf ihre Erhaltung richte. Es ist aber ein Dreifaches, was das Staatswohl (bonum publicum) nicht dauernd sein läßt. Das Eine kommt von der Natur her. Nämlich das Wohl der Gesellschaft darf nicht blos auf eine Zeit eingerichtet sein, sondern es muß gleichsam ewig sein. Die Menschen als sterblich können nun nicht ewig dauern, auch stehen sie, so lange sie leben, nicht immer in derselben Kräftigkeit, weil das menschliche Leben vielem Wechsel unterworfen ist; die Menschen sind deshalb nicht zu denselben Verrichtungen gleichmäßig während ihres ganzen Lebens tauglich. Ein anderes Hinderniß bei der Erhaltung des Staatswohls stammt von Innen und besteht in der Verkehrtheit der Willen, wenn diese entweder zu träge sind das zu vollbringen, was der Staat erfordert, oder überdies dem Frieden der Gesellschaft schädlich werden dadurch, daß sie die Gesetze übertreten und den Frieden der Anderen stören. Das dritte Hinderniß bei der Erhaltung des Staates hat eine äußere Ursache, wenn durch den Einfall von Feinden der Friede aufgehoben und manchmal das Reich oder die Stadt gänzlich aufgelöst wird. In Bezug auf diese drei Punkte hat der König eine dreifache Fürsorge als seine Aufgabe. Die erste bezieht sich darauf, daß die Menschen Nachfolger finden, und daß Ersatz ist für die, welche die verschiedenen Thätigkeiten leiten; gleich wie durch Gottes Regierung in den vergänglichen Dingen, weil diese als einzelne nicht ewig dauern können, dafür gesorgt ist, daß durch Entstehung anderer ihre Plätze ausgefüllt

werden und so mindestens die Integrität des Universums erhalten bleibt, so soll durch des Königs Bemühen das Wohl der ihm untergebenen Gesellschaft erhalten werden, indem es seine eifrige Sorge ist, wie an die Stelle der Abgehenden Andere treten können. Zweitens soll er durch seine Gesetze und Verordnungen, durch Strafen und Belohnungen seine Unterthanen abhalten von Ungerechtigkeit und hinleiten zu tugendhaften Werken, wobei er von Gott das Vorbild nimmt, der den Menschen sein Gesetz gegeben hat und denen, die es beobachten, Lohn, denen, die es übertreten, Strafe austheilt. Die dritte Sorge, welche auf dem König ruht, ist, daß er die ihm untergebene Gesellschaft vor Feinden sicher stellt. Es würde ja nichts nützen die Gefahren im Inneren zu vermeiden, wenn man sich gegen die Gefahren von außen nicht vertheidigen könnte.

Somit bleibt als das Dritte, was außer der guten Einrichtung und Erhaltung der Gesellschaft zum Amte des Königs gehört, noch dies übrig, daß er sorgsam sei in der Förderung beider. Dies ist er dadurch, daß er in den einzelnen vorher besprochenen Punkten das etwa Unzweckmäßige (inordinatum) zu verbessern, das Mangelnde zu ergänzen, das Verbesserungsfähige zu vervollkommnen strebt. Darum ermahnt auch der Apostel 1. Cor. 12 die Gläubigen dazu, immer den besseren Gnadengaben nachzustreben.

Das sind die Stücke, die zum Amt eines Königs gehören; von ihnen werden wir nun im Einzelnen genauer handeln.

2. Buch.

1. Capitel. Wie der König eine Stadt oder eine Burg zu errichten hat, um Ruhm davon zu haben; er muß dazu eine gemäßigte Gegend wählen; welche Vortheile sich hieraus für das Reich ergeben, und welche Nachtheile aus dem Gegentheil folgen.

Zuerst ist besonders auseinanderzusetzen die Aufgabe des Königs bei der Errichtung einer Stadt oder eines Reiches; denn, wie Vegetius sagt, vermochten die mächtigsten Völker und die Fürsten von Namen keinen größeren Ruhm zu erlangen, als entweder neue Städte zu gründen oder die von Anderen schon gegründeten zu erweitern und so auf ihren Namen zu übertragen. Dies stimmt auch mit Berichten der heiligen Schrift. So sagt der Weise Sirach 40, 19: „die Erbauung einer Stadt macht den Namen dauerhaft." Gewiß wäre heutzutage der Name des Romulus ungekannt, hätte er nicht Rom gegründet. Bei der Errichtung einer Stadt oder eines Reiches ist, wenn die Möglichkeit dazu ist, erstens eine gemäßigte Gegend dafür vom König auszuwählen; denn von dem gemäßigten Klima der Landschaft haben die Bewohner viele Vortheile. Erstlich erhalten die Menschen durch das gemäßigte Klima einer Landschaft allseitige Gesundheit (incolumitas) des Körpers und langes Leben. Die Gesundheit besteht ja in einer gewissen Mäßigung (temperie) der Säfte, und so wird in einer gemäßigten Gegend die Gesundheit bewahrt; denn das Aehnliche wird durch das ihm Aehnliche erhalten. Herrscht ein Uebermaß von Wärme oder Kälte, so muß nothwendig nach der Beschaffenheit der Luft sich auch die

Beschaffenheit des Körpers verändern. Darum begeben sich manche Thiere zufolge natürlicher Geschicklichkeit zur Zeit der Kälte in wärmere Gegenden und suchen wiederum zur Zeit der Wärme die kalten Gegenden auf, um durch die entgegengesetzte Ordnung des Wetters den gemäßigten Zustand zu gewinnen. Hinwiederum wird, da das lebendige Wesen durch Wärme und Kälte lebt, falls die Hitze hoch ist, die natürliche Feuchtigkeit ausgetrocknet, und es vergeht das Leben, wie eine Lampe rasch erlischt, wenn die eingegossene Feuchtigkeit durch die Größe des Feuers rasch aufgezehrt wird. Daher sollen in einigen sehr warmen Gegenden von Aethiopien die Menschen nicht über 30 Jahre alt werden. In den übermäßig kalten Gegenden aber gefriert die natürliche Feuchtigkeit leicht, und es verlöscht die natürliche Wärme. Ferner ist das milde Klima des Landes von großem Einfluß auf die günstige Führung (opportunitates) der Kriege, durch welche die menschliche Gesellschaft sicher gestellt wird. Denn, wie Vegetius angiebt, sollen alle Völker, welche der Sonne nahe sind, weil durch die große Hitze ausgetrocknet, zwar mehr Weisheit haben, aber weniger Blut, und deshalb haben sie keine Beharrlichkeit und keine Zuversicht im Nahekampf, sie fürchten Verwundungen, weil sie wissen, daß sie nur wenig Blut haben. Im Gegensatz dazu sind die nördlichen Völker, weil fern von der Gluth der Sonne, zwar weniger überlegt, weil sie aber reichlicher Blut haben, so sind sie sehr geneigt und geschickt zum Kriege. Diejenigen, welche in den gemäßigten Strichen wohnen, haben einerseits Blut genug, um Wunden und Tod zu verachten, andererseits fehlt es ihnen nicht an praktischem Verstand (prudentia), welcher

Mäßigkeit im Lagerleben beobachtet, und zugleich ist es von großem Nutzen, im Kampf auch überlegt und planmäßig zu verfahren. Endlich ist eine gemäßigte Landschaft von Einfluß auf die staatliche Lebensführung. Denn, wie Aristoteles in seiner Politik sagt, sind die Völker, welche in kalten Gegenden wohnen, zwar voll muthigen Sinnes, stehen aber an Einsicht und Kunstfertigkeit zurück; sie bleiben darum zwar eher frei, führen aber kein Staatsleben, und können über ihre Nachbaren in Folge des Mangels an praktischem Verstand nicht die Oberherrschaft gewinnen. Die Völker in warmen Gegenden hinwider sind zwar begabt mit Einsicht und Kunstfertigkeit ihrem seelischen Theil nach, sie sind aber ohne den muthvollen Sinn. Darum sind sie unterjocht und bleiben unterjocht. Dagegen die Völker in den mittleren Gegenden haben beides; deshalb sind sie und bleiben sie frei, können in hohem Grade ein Staatsleben führen, und verstehen über Andere zu herrschen. — Aus diesen Gründen muß man eine gemäßigte Landschaft zur Errichtung einer Stadt oder eines Reiches wählen.

2. Capitel. Die Könige und Fürsten müssen bei der Erbauung von Städten und Burgen Landschaften aussuchen, in denen gesunde Luft ist; woran man solche Luft erkennt und mit Hülfe welcher Anzeichen.

Ist die Landschaft gewählt, so gilt es für die Gründung der Stadt einen passenden Platz zu wählen. Das erste Erforderniß dabei scheint mir gesunde Luft zu sein. Denn dem staatlichen Zusammenleben liegt zum Grunde das Naturleben, dieses aber wird durch gesunde Luft unversehrt erhalten. Die gesündeste Stelle wird nach Vegetius eine sein, welche hoch liegt, dabei

nicht neblig ist, dem Reif nicht ausgesetzt, weder nach der heißen noch nach der kalten Himmelsgegend gerichtet, endlich darf sie nicht in der Nähe von Sümpfen liegen. Die Höhe des Ortes pflegt zur Gesundheit der Luft insofern beizutragen, als ein hochgelegener Ort den durchwehenden Winden offen steht, wodurch die Luft rein wird. Auch vervielfachen sich die Dünste, die kraft der Sonnenstrahlen von der Erde und dem Wasser sich lösen, mehr in Thälern und niedrigen Gegenden, als in hochgelegenen, darum findet man in hohen Orten eine feinere Luft. Die Feinheit der Luft, die zum freien und vollen (sinceram) Athmen wesentlich ist, wird dagegen gehindert durch Nebel und Reif, welche an feuchten Orten reichlich zu sein pflegen: deshalb findet man, daß solche Orte der Gesundheit entgegen sind. Weil endlich sumpfige Orte zu feucht sind, so muß der zur Erbauung der Stadt gewählte Ort von Sümpfen entfernt sein. Denn wenn die Morgenlüfte mit Sonnenaufgang an den Ort kommen und die aus den Sümpfen aufsteigenden Nebel sich mit ihnen verbinden, so werden sie die Ausdünstungen (flatus) der giftigen Sumpfthiere mit dem Nebel vermischt verbreiten und den Ort zu einer Peststätte machen. Werden jedoch Mauern in Sümpfen nahe am Meer errichtet und zwar in der Richtung nach Norden oder ringsherum, und sind diese Sümpfe höher gelegen als die Meerestiefe, so scheint ein solcher Bau zweckentsprechend zu sein; denn wenn Gräben gezogen sind, so ist dem Wasser der Ausgang an der Küste offen, und das bei Stürmen anschwellende Meer wird in die Sümpfe hineinfluthen und so die Sumpfthiere gar nicht entstehen lassen. Sollten einige Thiere noch von den höheren Orten kommen, so

werden sie durch die ungewohnte Salzigkeit des Wassers getödtet. — Es muß auch der für eine Stadt bestimmte Ort so nach den verschiedenen Himmelsgegenden gelegen sein, daß Hitze und Kälte gemäßigt sind. Wenn z. B. die dicht am Meer liegenden Mauern nach Mittag gerichtet sind, so sind sie nicht gesund. Denn derartige Orte werden zwar morgens kühl sein, am Mittag aber glühend heiß wegen des Standes der Sonne. Die Mauern gegen Westen aber sind bei Sonnenaufgang mäßig warm oder auch kühl, am Mittag warm, am Abend heiß wegen andauernder Wärme und des Standes der Sonne. Sind sie nach Osten gerichtet, so werden sie morgens mäßig warm, weil die Sonne ihnen gerade gegenübersteht, auch am Mittag wird die Wärme nicht viel größer werden, weil die Sonne nicht direct auf die Stelle scheint, Abends aber sind die Orte kühl, weil die Sonnenstrahlen gänzlich von ihnen weg sind. Die gleiche oder eine ähnlich mäßige Temperatur wird sein, wenn der Ort der Stadt nach Norden schaut, es findet dann das Umgekehrte von dem statt, was über die Lage nach Mittag gesagt wurde. Man kann nun aus der Erfahrung erkennen, daß es nicht gesund ist, wenn jemand in größere Wärme versetzt wird. Die lebendigen Körper, die von kalten Gegenden in warme versetzt werden, vermögen nicht auszudauern, sondern lösen sich auf, weil die Wärme die Dünste (vaporem) aufsaugt und so die natürlichen Kräfte auflöst; darum werden auch an gesunden Orten die Leiber im Sommer schwach. Weil aber zur Gesundheit des Leibes der Genuß angemessener Speisen erfordert wird, so muß hier bei der Gesundheit des Ortes, der zur Stadtgründung gewählt wird, gleich

beigebracht werden, daß man sie, die Gesundheit des Ortes, aus der Beschaffenheit (conditione) der Speisen erkennen soll, welche im Lande wachsen. Die. Alten pflegten dies an den im Lande genährten Thieren zu erforschen. Denn da es den Menschen und den anderen lebendigen Wesen gemeinsam ist, das, was im Lande wächst, zu ihrer Nahrung zu gebrauchen, so folgt, daß, wenn das Innere geschlachteter Thiere gesund gefunden wird, auch die Menschen sich an demselben Ort gesund nähren können. Erscheinen die Glieder der getödteten Thiere krankhaft, so kann mit Grund angenommen werden, daß auch für Menschen das Wohnen an jenem Orte nicht gesund sein wird. — Wie gemäßigte Luft, so muß auch gesundes Wasser gesucht werden. Hauptsächlich hängt ja die Gesundheit des Leibes von dem ab, was öfter vom Menschen eingenommen wird zu seinem Verbrauch. Von der Luft nun ist es offenbar, daß wir sie beim Athmen Tag für Tag in uns ziehen bis zu den Sitzen des Lebens selbst; darum ist ihre gesunde Beschaffenheit von allererster Bedeutung für die allseitige Gesundheit des Leibes. Ebenso ist von dem, was als Nahrung eingenommen wird, das Wasser dasjenige, was wir am häufigsten in Getränken sowohl als in Speisen genießen, und darum gehört neben der Reinheit der Luft nichts so sehr zur Gesundheit einer Gegend, als heilsames Wasser. Es giebt auch noch ein anderes Merkmal, woran man die Gesundheit einer Gegend erkennen kann, wenn nämlich bei den Menschen, die dauernd an einem Orte wohnen, das Gesicht eine gute Farbe zeigt, der Körper kräftig und die Glieder in richtigem Verhältnisse sind, wenn viele und lebenskräftige

Kinder und viele alte Leute sich dort finden. Ist dagegen das Antlitz der Menschen häßlich anzusehen, sind die Körper schwach, die Glieder dünn oder krankhaft, sind wenige und krankhafte Kinder und noch weniger alte Leute da, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Gegend tödtlich ist.

3. Capitel. Eine Stadt, die der König gründen will, darf keinen Mangel an Lebensmitteln haben; denn ohne das ist kein Staat vollkommen. Doppelte Art, wie man hieran keinen Mangel haben mag, und größere Empfehlung der ersten Art.

Es muß der zur Erbauung der Stadt gewählte Ort nicht blos so sein, daß er seine Bewohner gesund und am Leben erhält, er muß auch fruchtbar sein und dadurch genügende Nahrung bieten. Unmöglich kann eine Gesellschaft von Menschen da wohnen, wo es nicht genügende Lebensmittel giebt. Darum soll nach Aristoteles' Erzählung Alexander seinem sehr kundigen Baumeister Xenokrates, der ihm zeigte, wie auf einem gewissen Berg eine Stadt von vorzüglicher Gestalt erbaut werden könne, die Frage vorgelegt haben, ob auch Ackerland da wäre, der Stadt das ausreichende Getreide zu liefern. Als er fand, daß dieses fehle, so gab er den Bescheid, es wäre tadelnswerth, an einem solchen Ort eine Stadt zu bauen. Denn wie ein neugeborenes Kind ohne Ammenmilch nicht ernährt und zu gedeihlichem Wachsthum gebracht werden kann, so kann eine Stadt ohne reichliche Lebensmittel keine starke Bevölkerung haben. Es giebt nun zwei Wege, wie einer Stadt reichliche Lebensmittel zu Gebote stehen können. Der eine ist der erwähnte, daß nämlich eine fruchtbare Umgegend alles

hervorbringt, was des menschlichen Lebens Nothdurft erfordert. Der andere Weg ist die Benutzung des Handels, wo dann nach diesem Punkte die Lebensbedürfnisse von allen Seiten herbeigebracht werden. Daß der erstere Weg der zweckmäßigere ist, läßt sich zur Evidenz beweisen. Es ist etwas um so werthvoller, je mehr es als sich selbst genügend befunden wird; was eines Anderen bedarf, das weiß sich ja eben darin als mit einem Mangel behaftet. Diese Selbstgenugsamkeit besitzt aber in reicherem Maße die Stadt, welcher das umliegende Land für ihre Lebensbedürfnisse ausreichend ist, als die, welche sie von anderen Landschaften durch Handel erhalten muß. Werthvoller ist eine Stadt, wenn sie reichliche Lebensmittel aus ihrem eigenen Gebiete hat, als wenn sie viele Kaufleute hat. Es scheint dies auch mehr Sicherheit zu bieten; denn leicht kann durch Kriegsereignisse oder die mancherlei Gefahren der Straßen die Zufuhr von Lebensmitteln gehindert werden, und so die Stadt durch Mangel an Lebensmitteln zu Grunde gehen. Es ist dies auch zweckmäßiger für das staatliche Leben. Denn die Stadt, die zu ihrem Unterhalt viele Kaufleute braucht, muß nothwendig ein fortwährendes Zusammenleben mit Ausländern dulden. Das Leben mit Ausländern verdirbt aber meist die Sitten der Bürger nach des Aristoteles' Lehre in seiner Politik; denn es ist unausbleiblich, daß die Menschen vom Ausland, die in anderen Gesetzen und Gewohnheiten groß geworden sind, in vielen Stücken anders handeln, als es Sitte der Bürger ist; so wird das staatliche Leben (civilis conversatio) verwirrt, indem die Bürger durch deren Beispiel zu ähnlichem Thun angeregt werden. Sind dagegen die Bürger selbst den

Handelsgeschäften ergeben, so ist damit mehr als einem Laster Thür und Thor geöffnet. Denn da das Streben der Kaufleute hauptsächlich auf Gewinn geht, so wird durch den Betrieb der Kaufmannschaft in die Herzen der Bürger die Begehrlichkeit gepflanzt, wovon die Folge ist, daß im Staat alles käuflich wird, Treu und Glauben entweichen (subtracta) und allen Arten von Betrug das Feld überlassen bleibt, das Gemeinwohl gering geachtet wird, jeder nur dem eigenen Interesse dient, und so Bemühen um Tugend aufhört, weil der Preis der Tugend, die Ehre, allen gegeben wird. In einem solchen Staate muß nothwendig das eigentlich staatliche Leben zu Grunde gehen. Es ist auch der Betrieb der Kaufmannschaft durchaus entgegen der Uebung in den Waffen. Die Kaufleute haben keine Strapatzen, sie leben in Zimmern und Gewölben, nicht in der Sonne (umbram colunt), sie haben auch viel Lebensgenüsse (deliciis fruuntur), und werden dadurch weichlich von Gemüth, ihr Körper schwach und zu kriegerischen Strapatzen untauglich. Darum ist nach staatlichem Rechte (jura civilia) den Kriegern Kaufmannschaft verboten. Endlich pflegt der Staat friedlicher zu sein, dessen Bevölkerung sich seltener versammelt und weniger innerhalb der Stadtmauern wohnt. Bei den häufigen Vereinigungen von Menschen entsteht Gelegenheit zum Streit und findet sich Stoff zu Unruhen: daher ist es nach Aristoteles' Lehre zweckmäßiger, daß die Bevölkerung außerhalb der Städte beschäftigt sei, als daß sie sich beständig innerhalb der Stadtmauern aufhält. Ist nun der Staat dem Handel ergeben, so ist es durchaus nothwendig, daß die Bürger innerhalb der Stadt ihren Sitz haben und dort ihre

Handelsgeschäfte treiben. Demnach ist es besser, daß einer Stadt die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse aus ihrem eigenen Ackerland komme, als daß sie ganz und gar dem Handel sich aussetze. Doch dürfen die Kaufleute nicht ganz aus dem Staate ausgeschlossen werden, weil nicht leicht ein Ort zu finden ist, der solchen Ueberfluß an den Lebensbedürfnissen habe, um gar keine Einfuhr von außen zu brauchen. Auch würde von dem, was an einem Orte in Ueberfluß vorhanden ist, auf diese Weise vielen ein Vorrath zu ihrem Schaden entstehen, wenn es nämlich nicht durch das Amt der Kaufleute in andere Gegenden übertragen würde. Eine vollkommene Stadt muß daher Kaufleute haben, aber mit Maß.

4. Capitel. Die Gegend, welche der König zur Errichtung von Städten oder befestigten Orten (castra) wählt, muß landschaftliche Annehmlichkeiten haben; doch sind die Bürger dahin einzuschränken, daß sie dieselben nur mäßig genießen, weil sie anderenfalls Ursache von Laxheit der Sitten (dissolutionis) sind, an welcher das Reich zu Grunde geht.

Es muß auch bei der Gründung von Städten eine Gegend gewählt werden, die durch landschaftliche Annehmlichkeiten die Bewohner erfreuen kann. Nicht leicht wird eine anmuthige Gegend verlassen werden, aber auch nicht leicht strömt eine Menge von Bewohnern nach einem Orte hin, dem alle Annehmlichkeit fehlt; denn ohne Annehmlichkeit kann das Leben der Menschen nicht lange bestehen. Zu dieser Annehmlichkeit gehört, daß die Gegend sich ausdehnt in eine weite Ebene, daß sie Fruchtbäume hat, Aussicht auf nahe Berge, schöne

Wälder und von Wassern durchrieselt ist. Aber man darf das nur mit Maß genießen, weil allzugroße Annehmlichkeit die Menschen übermäßig zum Vergnügen lockt, was für den Staat sehr schädlich ist. Erstlich werden die Menschen, die blos den Vergnügungen leben, stumpf an Geist; ihre Süßigkeit versenkt die Seele in Sinnlichkeit, so daß sie in Sachen des Vergnügens kein freies Urtheil mehr haben können. Daher wird nach der Ansicht des Aristoteles die Ueberlegung eines Richters durch Amüsement corrumpirt. Sodann machen die übermäßigen Vergnügungen, daß die Menschen von der Achtung (honestate) vor der Tugend ablassen; denn nichts führt mehr zu einem maßlosen Anwachsen, durch welches die Mitte, in welcher die Tugend besteht, verdorben wird, als das Vergnügen. Einmal deshalb, weil die Natur des Vergnügens gierig ist, und man schon durch den Genuß eines mäßigen Vergnügens in die Verlockung schändlicher Lüste gestürzt wird, gleichwie trockenes Holz durch wenig Feuer schon in Flammen geräth. Zweitens auch deshalb, weil das Vergnügen das Verlangen nicht stillt, sondern, wenn es gekostet ist, nur um so mehr den Durst nach ihm erzeugt. Daher gehört es zur Aufgabe der Tugend, daß sich die Menschen überflüssiger Vergnügungen enthalten; denn wenn man so das Ueberflüssige meidet, kommt man leichter zu der richtigen Mitte, in welcher die Tugend besteht. Die, welche den Vergnügungen übermäßig ergeben sind, werden auch weichlich und zaghaften Sinnes, so daß sie Schweres nicht versuchen, ja Strapatzen nicht ertragen und vor Gefahren zurückscheuen. Deshalb sind auch für die Kriegsübung Vergnügungen sehr schädlich;

denn wie Vegetius in seinem Buch über das Kriegswesen sagt, fürchtet den Tod weniger, wer weniger Lust im Leben gehabt zu haben sich bewußt ist. Endlich werden die, welche in Vergnügungen ganz aufgehen, meist träge, unterlassen die nöthigen Uebungen und Beschäftigungen, und wenden ihre Sorge allein auf ihre Vergnügungen, für die sie in Strömen verschwenden, was bis dahin von Anderen gesammelt worden war. Werden sie dadurch arm, so können sie gleichwohl die gewohnten Vergnügungen nicht entbehren, geben sich daher dem Stehlen und Rauben hin, um Mittel zur Befriedigung ihrer Lüste zu haben. Darum ist es schädlich für den Staat, reich an übermäßigen Gelegenheiten zu Vergnügungen zu sein, sei der Grund nun die Lage oder sonst etwas. Somit ist es angezeigt, im menschlichen Zusammenleben nur mäßige Vergnügungen zu haben, gleichsam als Würze zur Erholung des Geistes.

Ende des ächten Fragmentes.

Erste Ergänzungen aus dem sog. Aufsatz „über die Behandlung der Juden von Seiten des Staates", Parmaer Ausgabe Band 16.

Besteuerungsrecht der Fürsten.

1) Besteuerungsrecht der Fürsten. S. 293. „Die 6. Frage war, ob es Euch erlaubt sei, Forderungen an Eure christlichen Unterthanen zu machen. Hierbei müßt Ihr bedenken, daß die Fürsten von Gott eingesetzt

sind, nicht um ihren eigenen Vortheil zu suchen, sondern um den gemeinsamen Nutzen des Volkes zu beschaffen. In der tadelnden Rede gegen einige Fürsten heißt es nämlich bei Ezechiel 22, 27: „ihre Fürsten sind unter ihnen wie räuberische Wölfe, sie stehen bereit Blut zu vergießen, Seelen zu suchen und dem Gewinn der Habgier nachzugehen.“ Und an einer anderen Stelle heißt es beim Propheten Ezechiel 34, 2: „wehe den Hirten Israels, die sich selber weideten. Sollen nicht die Heerden von den Hirten geweidet werden? Die Milch aßet ihr, und mit der Wolle bedecktet ihr euch, was fett war, tödtetet ihr, aber geweidet habt ihr meine Heerde nicht.“ Deshalb sind den Fürsten der Länder Einkünfte festgesetzt worden, von denen sie leben, damit sie sich der Beraubung der Unterthanen enthalten. Darum heißt es bei demselben Propheten (c. 45, 8) auf Befehl des Herrn: „der Fürst wird Besitz haben in Israel, und nicht werden ferner die Fürsten mein Volk ausplündern.“

Es kommt jedoch manchmal vor, daß die Fürsten nicht ausreichende Einkünfte haben zum Schutz des Landes und zu anderen Verrichtungen, welche natürlicherweise den Fürsten obliegen. In einem solchen Falle ist es gerecht, daß die Unterthanen Mittel hergeben, damit davon der gemeinsame Nutzen beschafft werde. Daher schreibt es sich, daß in einigen Ländern nach altem Herkommen die Herren ihren Unterthanen gewisse Steuern (collectas) auferlegen, und wenn diese nicht übermäßig sind, so können sie ohne Sünde eingefordert werden; denn nach dem Apostel „dient niemand um eigene Löhnung.“ Daher kann der Fürst, der dem gemeinsamen Nutzen dient, von dem Gemeinsamen (de communibus)

leben und die gemeinsamen Geschäfte davon besorgen, oder von bestimmten ausgeschiedenen Einkünften oder, wo das fehlt oder nicht ausreicht, von dem, was von jedem Einzelnen erhoben wird (colliguntur). Aehnlich ist der Fall, wenn eine neue Lage entsteht, in der man mehr ausgeben muß für das gemeinsame Wohl oder um die ehrenvolle Stellung des Fürsten zu erhalten, und dazu die besonderen Einkünfte oder herkömmlichen Forderungen nicht ausreichen, ich will sagen, wenn ein Feind das Land angreift oder ein ähnlicher Fall eintritt. Dann können die Fürsten der Länder außer den herkömmlichen Forderungen erlaubterweise von ihren Unterthanen noch Einiges einfordern zum gemeinsamen Nutzen. Wollten sie aber Forderungen über das Hergebrachte machen aus bloßer Habsucht oder wegen unordentlicher und übermäßiger Ausgaben, so ist dies ihnen durchaus nicht erlaubt. Darum sagte Johannes der Täufer zu den Soldaten, die zu ihm kamen (Luc. 3, 14): „ihr sollt niemand schlagen, niemand schelten, und an eurer Löhnung euch genügen lassen.“ Nämlich der Fürsten Einkünfte sind gleichsam ihre Löhnung; an ihr müssen sie sich genügen lassen, und nichts darüber einfordern, außer etwa aus den oben besprochenen Gründen, und wenn es der allgemeine Nutzen ist.“

Beschützung der Unterthanen durch den Fürsten gegen Bedrückungen von Beamten.

2) Beschützung der Unterthanen durch den Fürsten gegen Bedrückungen von Beamten. S. 293 und 94. „Die 7. Frage war: wenn Eure Beamten den Unterthanen unrechtmäßig (absque juris

ordine) etwas abgepreßt haben, das in Eure Hände kommt oder vielleicht auch nicht, was Ihr dabei thun sollt. — Darauf ist die Antwort klar. Denn ist es in Eure Hände gekommen, so müßt Ihr es entweder den bestimmten Personen, womöglich, zurückerstatten, oder es für fromme Zwecke und den allgemeinen Nutzen verwenden, falls Ihr bestimmte Personen nicht ermitteln könnt. Ist es nicht in Eure Hände gekommen, so müßt Ihr Eure Beamten zwingen (compellere) zur ähnlichen Rückerstattung, auch wenn keine bestimmten Personen bekannt geworden sein sollten, von denen sie es eingefordert haben; denn sie sollen keinen Gewinn aus ihrer Ungerechtigkeit davon tragen. Ja Ihr müßt sie überdies schwer strafen, damit die übrigen sich in Zukunft von dergleichen enthalten; denn, wie Salomo sagt (Sprüche 19, 25), „wird der Verdorbene geschlagen, so wird der Thor weiser."

Ueber Aemterverkauf.

3) Ueber Aemterverkauf. S. 293. Der Verkauf der Aemter durch den Fürsten scheint Thomas nicht unerlaubt, vorausgesetzt, daß die Käufer angesehen werden können als tauglich zur Versehung der Amtsgeschäfte, und vorausgesetzt, daß der Verkaufspreis nicht so groß ist, daß er ohne Bedrückung der Untergebenen nicht wieder eingebracht werden kann. Dagegen scheint ihm ein solcher Verkauf nicht zweckmäßig aus folgenden Gründen. Erstens kommt es oft vor, daß die zur Ausübung der Aemter Tauglicheren arm sind und keines kaufen können; sind sie aber auch reich, so sind gerade die Besseren nicht gierig nach solchen Stellen und sehen nicht auf den aus der Stelle zu ziehenden Gewinn. Die

Folge hiervon ist, daß in der Mehrzahl der Fälle diejenigen die Aemter bekommen, welche den anderen nachstehen, und gierig nach Aemtern und Geld sind. Von solchen ist aber anzunehmen, daß sie die Unterthanen bedrücken und auch für die Interessen des Fürsten nicht treu sorgen. Es ist daher zweckmäßiger, brave und geschickte Männer zur Uebernahme der Aemter auszuwählen, ja sie auch wider ihren Willen, wenn nöthig, dazu zu bringen. Denn durch ihre brave Art und ihren Eifer werden den Fürsten und Unterthanen größere Vortheile erwachsen, als aus dem oben zugelassenen Verkauf der Aemter. — Dagegen erlaubt Thomas das nachträgliche Leihen der Fürsten bei Beamten. S. 295. „Wenn Leute einem Fürsten Geld leihen unter der Bedingung, ein Amt dafür zu bekommen, so ist dies zweifelsohne ein Zinsgeschäft (pactum usurarium), weil sie für das Darlehn die Amtsbefugniß bekommen; dadurch giebt der Fürst ihnen Gelegenheit zur Sünde, und sie selbst sind verpflichtet, ein derart erworbenes Amt niederzulegen. Hat aber der Fürst das Amt umsonst gegeben und nachher von den Beamten ein Darlehn empfangen, was sie aus ihrem Amte wieder einbringen (recipere) können, so kann dies ohne alle Sünde geschehen."

Ueber die staatliche Behandlung der Juden.

4) Da die Ueberschrift des Aufsatzes lautet: „über die Behandlung der Juden von Seiten des Staates", so mag kurz dastehen, was Hauptsächliches darüber vorkommt. S. 292 und 94. Thomas hat über die Juden die mittelalterlich-kirchlichen Ansichten. Durch ihre Verschuldung an Christus sind sie, streng genommen, von

Rechtswegen ewiger Sklaverei verfallen, aber die christliche Milde duldet ihr Zusammenwohnen und macht sie, anstatt zu wirklichen Sklaven, blos zu Kammerknechten (servos tributarios). In letzterer Hinsicht will er aber beobachtet wissen, daß ihnen nur die herkömmlichen Lasten abgefordert und keine ungewöhnlichen auferlegt werden, weil das Ungewohnte den Menschen mehr Unruhe zu bereiten pflegt. Die Fatalität, daß die Juden in Brabant nur von Zinsnehmen leben, d. h. all ihr Gut nach damaliger Anschauung unrechtmäßig erwerben, ist sammt den Gewissensbedenken, die daraus für die Fürsten selbst in Bezug auf die Abgaben der Juden entstehen konnten, nach Thomas die Schuld der Fürsten selbst. „Den etwaigen Nachtheil," sind seine Worte, „sollen sie sich selbst zur Last legen. Denn es wäre besser, daß sie die Juden nöthigten, zur Gewinnung ihres Unterhaltes zu arbeiten, wie man es in den Gegenden Italiens thut, als daß sie ohne Arbeit leben und sich blos mit Zinsen bereichern."

294. „Die letzte Frage ist, ob es gut sei, daß in Eurem Lande die Juden gezwungen sind, ein sie von den Christen unterscheidendes Zeichen zu tragen. — Hierauf ist die Antwort klar und gemäß den Verfügungen eines allgemeinen Concils: es müssen die Juden beiderlei Geschlechts sich durch irgend etwas im Aeußeren (aliquo habitu) von anderen Völkern unterscheiden. Dies ist ihnen auch in ihrem Gesetz geboten, daß sie nämlich Franzen (oder Säume) machen sollen an die vier Ecken ihres Mantels, sich von Anderen zu unterscheiden." —

Zweite Ergänzungen aus dem Commentar zu Aristoteles Politik, Parmenser Ausgabe Band 21.

1) Rechtfertigung der Benutzung der Schrift für Thomas' eigene Ansichten.

Man könnte gegen Ergänzungen aus diesem Commentar das Bedenken erheben, ob Thomas dort nicht blos den Sinn seines Textes erkläre, so wie wir etwa den Aristoteles heutzutage erklären, ohne uns nämlich seine Ansichten anzueignen, sondern indem wir unser Urtheil über den Inhalt vorbehalten. Man könnte für diese Auffassung geltend machen, daß Thomas S. 547 sich einmal so ausdrückt: „ich sage aber, d. h. ich erkläre ꝛc." (dico autem, i. e. expono), daß er S. 660 daran erinnert, daß das Wort jetzt des Textes zu verstehen sei von der Zeit des Aristoteles. Allein eine derartige blos den Schriftsteller historisch-grammatisch auslegende Erklärung des Aristoteles ist gar nicht im Sinne des Mittelalters. Das Mittelalter eignete sich den Stagiriten an, indem es ihn erklärte; es erklärte den Philosophen par excellence, wie später die Humanisten überhaupt die Alten erklärt haben, in der Ueberzeugung, daß sein Inhalt, specifisch Mythologisches abgerechnet, der sachlich richtige sei nach natürlicher Vernunft. Wo daher Thomas mit Aristoteles nicht stimmt, und es gab solche Punkte namentlich in der Religion, da sagt er es ausdrücklich. '62 ff. hebt daher Thomas wiederholt hervor, daß teles in dem, was er von den Tempeln und der n sage, nach der Ansicht der Heiden spreche. Wie nan dagegen im Uebrigen das Gefühl hatte, daß nhalt wesentlich und daher auch noch in der Zeit

des Erklärers wahr sei, das beweisen theils die stillschweigenden Umerklärungen des Textes, die Biegungen desselben nach der eignen Art oder Ansicht der Zeit, theils die billigenden Nebenbemerkungen, am meisten aber die gelegentlichen Vertheidigungen, wo der Inhalt war angegriffen worden oder Angriffen ausgesetzt erscheinen konnte. Von solchen Umerklärungen führe ich beispielsweise das Folgende an. S. 423 bezeichnet der Text, der Thomas vorlag, es als ein Uebel, wenn viele von den Reichen arm würden; es sei kaum vermeidlich, daß solche nicht auf Umsturz der bestehenden Verhältnisse ausgingen. Thomas dagegen sagt dafür, daß solche Leute Banditen, Räuber würden (efficerentur latrones). S. 441 hat der Text, der Gesetzgeber auf Creta habe zur Vermeidung der Ueberölkerung den geschlechtlichen Umgang mit Männern begünstigt, Thomas macht daraus den schändlichen (turpem) Geschlechtsumgang mit Männern. S. 603 hat der Text, es seien manche von Natur so angelegt, daß es unmöglich sei, daß sie durch Erziehung gut würden. Dies Wort unmöglich ließ sich nicht wegbringen, aber Thomas sagt kühn, d. h. schwer (impossibile i. e. difficile), und führt aus, es gäbe allerdings eine Neigung zum Guten und zum Schlechten, welche verursacht werde durch die Stellung der Gestirne bei der Geburt, aber diese Neigung führe keine Nothwendigkeit mit sich in Sachen des vernünftigen Handelns. S. 682 schreibt der Text vor, ein bei der Geburt unvollkommen gebildetes Kind nicht groß zu ziehen. Thomas sagt, dies sei dahin zu verstehen, daß man solche Kinder, weil sie zur vernunftgemäßen Thätigkeit und für das Staatsleben nicht so geeignet seien,

nicht mit so großer Sorgfalt und solchem Eifer erziehen müsse, wie die vollkommen ausgebildeten Kinder. Freilich wird ihm auch so noch bange, wie sich so etwas mit dem Christenthum vertrage; darum setzt er hinzu, der Kanon gehe blos auf die menschliche Aufgabe im gegenwärtigen Leben, nur in Bezug darauf, also nach blos natürlicher Vernunft, gelten diese Vorschriften, dies sei der Standpunkt des Aristoteles, den er damit nicht tadelt, sondern nur als einen bezeichnet, der etwa durch die Offenbarung Ergänzungen erhalten könnte. S. 712 hat der Text eine Vorschrift für die, welche sich mit der Bühnenmusik (theatralem musicam) abgeben. Thomas macht daraus eine Vorschrift für alle Musik, weil man eben zu seiner Zeit gar keine Theatermusik hatte. Eine längere Vertheidigung des Aristoteles findet sich S. 652 ff. Thomas hat dort die Lehre des Aristoteles erklärt, die Griechen seien, weil sie durch ihre mittlere geographische Lage den Muth der nördlichen Völker und die Intelligenz der südöstlichen in sich vereinigten, berufen zum Staatsleben und zur Herrschaft über Andere. Hiergegen, fährt Thomas fort, könnte man einwenden: hatte die Herrschaft der Griechen einen Naturgrund und bestand dieser Naturgrund immer, so müssen sie auch stets oder meist die Herrschaft über Andere gehabt haben. Dagegen streitet aber die Geschichte. Die Perser nicht nur, sondern auch die Römer haben über die Griechen geherrscht, die Weltherrschaft (monarchia) der Römer war sogar von viel längerer Dauer, als die der Griechen. Thomas hält diesen Einwurf für auflösbar, indem er die Aristotelische Ansicht umerklärt, aber meint, sie blos zu erklären. Seine Erklärungen sind: die natürlichen Anlagen gehen

zurück auf die Lage eines Landes zum Himmel. Die Lage ist erstens eine zur Sonne, und diese ist beständig. Durch diese sind die Griechen, weil in der Mitte zwischen Kalt und Warm, sowohl zum Muth als zur Intelligenz disponirt. Die zweite Lage bestimmt sich nach der Stellung der Planeten untereinander und zu den Fixsternen; sie ist veränderlich. Daher konnten die Griechen in einer dieser Lagen zur Weltherrschaft natürlich befähigt sein; da aber diese Lage veränderlich war, so hörte natürlich mit ihr auch die Befähigung zur Herrschaft auf. Dabei ist noch zu beachten nach Thomas, daß der Einfluß der Lage zum Himmel modificirt wird durch die Beschaffenheit eines Landes, durch Berge, Meere, sumpfige oder trockene Bodenbeschaffenheit. Diese unmittelbare Beschaffenheit eines Landes ist nach ihm oft viel mächtiger, als die entfernte aus der Lage zum Himmel. Der dritte Punkt, der nach Thomas zu bemerken ist, ist dies, daß der Einfluß des Himmels, weil blos natürlich und sinnlich, die Vernunft und den Willen nicht zwingen kann. Darum können von Natur zur Weltherrschaft nicht begabte Völker sie durch moralische und intellectuelle Anstrengung erreichen, und von Natur dazu begabte können ihrer durch Trägheit und schlechtes Thun verlustig gehen. „In der That," meint Thomas, „war dies wohl ein Grund, daß die Herrschaft der Griechen und Römer zerstört wurde; als sie die Herrschaft hatten, wurden sie bequem, üppig und habgierig; dadurch nahm ihre Intelligenz und ihre Uebung in Regierungs- und Kriegskunst ab; so gehorchten ihre Unterthanen nicht mehr." Man kann aus dieser Stelle allein schon schließen: wo Thomas Einwendungen gegen Aristoteles findet oder fürchtet

widerlegt er sie, dies beweist, daß er ihm in allem Anderen beistimmt. Indeß bedarf es solcher Gründe gar nicht, — alle Auslegung des Aristoteles ist bei ihm, wie bei den Scholastikern seiner Zeit, blos darum unternommen, weil man die Lehren, die man erklärte, für richtig hielt, höchstens in Einzelnem hie und da von ihnen abwich, aber dann es auch jedesmal sagte. Der Commentar zur Politik ist somit eine aneignende Erklärung und kann für die Ansicht des Thomas selber gelten, wo er nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt, oder andeutet, daß noch andere Rücksichten maßgebend zu sein hätten. Die natürliche oder menschlich-vernünftige Ansicht vom Staate ist nach ihm die aristotelische, so wie er sie auffaßt, d. h. wie sie in seinem Commentar vorliegt. Zu dieser menschlich-vernünftigen Ansicht tritt, nicht sie umstürzend und umkehrend, sondern alles beibehaltend und blos die Aussicht in die Ewigkeit hinzufügend, die christliche übernatürliche Offenbarung, wie er dies schon im Fürstenregiment Buch 1, Cap. 14 bemerkt hat. —

2) Der Staat ist die höchste menschliche Gemeinschaft.

Es giebt verschiedene Stufen und Ordnungen menschlicher Gemeinschaft, die höchste Gemeinschaft aber ist der Staat; er ist darauf gerichtet, daß das menschliche Leben in sich Genüge habe; er steht daher höher als alle anderen Gemeinschaften, welche die menschliche Vernunft erkennen und herstellen oder bewirken kann.[1]) Auf den Staat beziehen sich, an ihn knüpfen sich an alle sonstigen

[1]) S. 366.

Gemeinschaften.[1]) Die Politik als die Wissenschaft vom Staate steht so unter allen praktischen Wissenschaften voran; denn sie betrachtet das höchste und vollkommene Gut im menschlichen Leben.[2])

3) Der Staat hat nicht blos eine ökonomische, sondern eine sittliche Aufgabe.

Der Staat hat nicht blos eine ökonomische, sondern zugleich eine sittliche Aufgabe. Ursprünglich wird er gebildet, um leben zu können, d. h. damit die Menschen ihren Lebensunterhalt ausreichend finden, aber, sowie er ist, so folgt, daß die Menschen nicht blos leben, sondern auch richtig (bene) leben, insofern durch die Gesetze des Staates das Leben der Menschen auf Tugend hingerichtet wird.[3]) Ein Mensch, der durch seine Natur zum staatlichen Leben nicht geeignet wäre, müßte entweder schlechter durch Verderbniß oder besser durch Vollkommenheit, als andere Menschen sein. Beispiele von Letzterem sind Johannes der Täufer und Antonius der Eremit. Der aus Verderbniß isolirte Mensch ist in seinen Affecten grausam und lieblos, in seinem Begehren in Geschlechtsliebe und Gefräßigkeit sehr schlimm. Durch die Staatsordnung wird der Mensch zur Gerechtigkeit zurückgeführt; es ist dies der Beweis dafür, daß die Errichtung von Staaten dem Menschen genommen hat, ganz schlecht zu sein, und ihn dahin geführt hat, gut in Gerechtigkeit und Tugend zu sein.[4]) Die Bürger müssen tugendhaft werden durch den Gesetzgeber.[5]) Es ist nicht genug zu einer richtigen Lebensführung der Bürger, daß man ihnen

[1]) S. 367. [2]) S. 367. [3]) S. 370. [4]) S. 371. [5]) S. 400.

mäßigen Besitz anordnet; man muß viel mehr die inneren Begehrungen der Seele regeln, daß sie nämlich nicht übermäßige Begehrungen fassen, als die äußeren Vermögenszustände, daß sie nämlich nicht unmäßig viel besitzen. Eine Regelung der menschlichen Begehrungen geschieht nur dadurch, daß die Menschen durch gehörige Gesetze genugsam unterrichtet werden.[1]) Der Staat ist nicht blos eingerichtet worden um des Lebens willen, so daß das bloße Leben an sich letzter Zweck des Staates wäre, sondern vielmehr um der richtigen Lebensführung willen. Wäre das Leben an sich der Zweck des Staates, so würde alles, was am Leben Theil hat, auch am Staatszweck Theil haben. Nun haben aber Sklaven und unvernünftige Thiere am Leben an sich Theil, aber nicht Theil am Staate; denn Zweck des Staates ist die Glückseligkeit, jene aber haben nicht Theil an der Glückseligkeit und am Leben nach eigener Wahl. Daraus ist offenbar, daß der Staat nicht errichtet ist um des bloßen Lebens willen.[2]) Alle, die sich um gute Gesetzgebung bemühen, sehen auf Tugend und Schlechtigkeit, nämlich darauf, Schlechtigkeit fern zu halten von den Bürgern und sie tugendhaft zu machen. Denn das bezweckt eine gute Gesetzgebung. Daher ist es offenbar, daß ein guter und ächter Staat, der nicht blos den Namen vom Staat hat, für Tugend besorgt sein müsse, daß er die Bürger tugendhaft mache.[3]) Dem Staatsregenten und Gesetzgeber kommt es zu, durch Gesetz und Gewohnheiten die Bürger des Staates sittlich gut zu machen.[4])

Noch umfassender spricht diesen Gedanken eine Stelle

[1]) S. 424. [2]) S. 469. [3]) S. 469. [4]) S. 678.

des Commentars zur Ethik aus. Nach dieser ist der Mensch von Natur ein gesellschaftliches Wesen, sofern er Vieles zu seinem Leben bedarf, das er sich nicht selbst allein bereiten kann. Davon ist die Folge, daß der Mensch von Natur Glied irgend einer Gesellschaft (multitudinis) ist, damit ihm durch diese Hülfe zu einem ordentlichen Leben gewährt werde. Diese Hülfe braucht der Mensch nach zwei Richtungen. Erstlich zu den nothwendigen Bedürfnissen des Lebens, ohne welche das gegenwärtige Leben nicht vollbracht werden kann; hierzu hilft dem Menschen die Hausgesellschaft, von der er ein Glied ist. Jeder Mensch hat ja von seinen Eltern Erzeugung, Nahrung und Erziehung, und in ähnlicher Weise helfen sich die Einzelnen, welche Glieder der Hausgesellschaft sind, einer dem anderen in den Bedürfnissen des Lebens. In anderer Weise empfängt der Mensch Hülfe von der Gesellschaft, deren Glied er ist, in dem, was das vollkommene Genügen des Lebens betrifft, daß nämlich der Mensch nicht blos lebe, sondern auch ein richtiges Leben führt, worin er alles hat, was zum Leben genug ist. In dieser Richtung hilft dem Menschen die staatliche Gesellschaft, deren Glied er ist, nicht blos in den leiblichen Dingen, insofern z. B. im Staate viele Kunstbetriebe und Handwerke sind, zu welchen ein einziges Haus nicht ausreichend wäre, sondern auch was die Sittlichkeit betrifft, insofern z. B. durch die Staatsgewalt unbändige junge Leute, welche des Vaters Warnung nicht zu bessern vermag, durch die Furcht vor Strafe im Zaum gehalten werden.[1])

---

[1]) ibid. S. 2.

4) Die sittliche Aufgabe des Staates ist ganz dieselbe wie die des Einzelnen; wahres Ziel des Menschen.

Die sittliche Aufgabe des Staates ist ganz dieselbe wie die des Einzelnen nach Thomas. Die Aufgabe des Menschen wird näher bestimmt im Commentar zur Ethik: Der Mensch als Mensch muß wegen der Einheit der menschlichen Natur auch Einen letzten Zweck haben. Dieser Zweck ist nichts anderes als dasjenige, um dessentwillen alles Andere gethan wird.[1]) Es giebt nun drei hervorragende Arten des Lebens, das Leben der Lust, das staatliche Leben und das Leben der wissenschaftlichen Betrachtung. Das Leben der Lust setzt Zweck und Ziel des Menschen in die sinnliche Lust, das staatliche Leben setzt das Ziel in das Gut der praktischen Vernunft, nämlich in die Uebung tugendgemäßer Werke, das wissenschaftlich-betrachtende Leben setzt das Ziel in das Gut der theoretischen Vernunft oder in die Betrachtung der Wahrheit. Die beiden letzteren sind Leben der Vernunft; die Vernunft ist nämlich sowohl theoretische als praktische Vernunft.[2]) Unter den Gütern des Lebens ziehen Einige die Lust vor, und setzen in sie die Glückseligkeit. Dies thut nicht blos der große Haufe, d. h. die gewöhnlichen Menschen, welche sich fast alle der Lust als Ziel zuneigen, sondern auch sehr hervorragende Leute, hervorragend theils durch Wissenschaft und Lehre, theils durch die sittliche Führung ihres Lebens (honestatem vitae). Denn auch die Epicureer, welche die Lust für das höchste Gut hielten, übten fleißig die Tugenden, aber freilich

[1]) S. 19. [2]) S. 11.

wegen der Lust, damit nämlich nicht durch die entgegengesetzten Laster ihre Lust gehindert werde. So erzeugt z. B. die Schwelgerei in Folge der Unmäßigkeit in Essen und Trinken Körperschmerzen, wegen Diebstahls wird einer ins Gefängniß gesetzt, und so hindern die verschiedenen Laster in verschiedener Weise die Lust.[1] — Thomas entscheidet sich mit Aristoteles gegen die Lust, weil sie uns Menschen mit den Thieren gemeinsam ist, es sich aber darum handelt, in dem Eigenthümlichen des Menschen auch sein Ziel zu finden. Das Eigenthümliche des Menschen aber besteht in dem Leben, das nach Vernunft thätig ist. Die Vernünftigkeit selbst ist eine doppelte: eine ist dies blos durch Theilnahme, insofern nämlich etwas von der Vernunft beredet und geleitet wird; die andere ist wesentlich, insofern etwas nämlich aus sich selbst Vernunft und Einsicht hat. Der letztere Theil der Seele wird hauptsächlich vernünftig genannt. Daher besteht die Glückseligkeit des Menschen mehr in dem, was seinem Wesen nach vernünftig ist, als in dem, was blos durch Theilnahme vernünftig ist. Hieraus kann man entnehmen, daß die Glückseligkeit mehr besteht in dem wissenschaftlich-betrachtenden, als in dem thätigen Leben, und mehr in der Thätigkeit von Vernunft oder Verstand, als in der Thätigkeit des durch die Vernunft geleiteten Begehrens.[2]) Zur Glückseligkeit ist auch erforderlich eine zusammenhängende Dauer, soweit dies möglich. Thomas setzt hinzu, daß das gegenwärtige Leben diese Dauer nicht biete; deshalb könne im gegenwärtigen Leben keine vollkommene Glückseligkeit sein.

[1]) S. 11. [2]) S. 22.

Es werde aber hier auch nur die Glückseligkeit gesucht, wie sie im gegenwärtigen Leben möglich sei.[1]) Aristoteles spricht nach ihm in der Ethik von der Glückseligkeit, wie man sie in diesem Leben haben kann; die Glückseligkeit des anderen Lebens liegt über alle Forschung der Vernunft hinaus (excedit).[2])

Auch in dem Commentar zur Politik kommt Thomas auf jene drei Hauptziele. Er verwirft dabei das der Lust; es giebt thierische Menschen, welche den rechten Gebrauch der Vernunft nicht haben, diese wählen das Leben der Thiere, d. h. das der Lust. Menschlich ist nur das Leben der Vernunft, nach seiner praktischen und theoretischen Richtung. Die Frage kann nur sein, welche von diesen zwei Richtungen vorzuziehen ist, ob das staatliche und active Leben, das da besteht in der Staatsgemeinschaft und in der Richtung und Reihe von Handlungen, welche sich auf den Nächsten beziehen, oder ob das andere, das mehr frei ist von der staatlichen Unruhe und den äußeren Handlungen, das theoretische, von dem wir glauben, daß nach ihm allein die Philosophen streben.[3]) Die Uebung der praktischen Tugenden muß man dann suchen zum Zweck der Muße für wissenschaftliche Betrachtung.[4])

5) Wahre sittliche Aufgabe des Staates.

Die sittliche Aufgabe des Staates haben nun Verschiedene verschieden bestimmt, und immer nach dem, was sie selbst für das wahre Ziel des Menschen hielten. — Wer als Ziel des menschlichen Lebens aufstellt Lust oder

[1]) S. 23. [2]) S. 20. [3]) S. 638. [4]) S. 678.

Macht oder Ehre, der hält den Staat für am besten eingerichtet, in welchem die Menschen lustig leben oder viel Geld erwerben oder große Ehren erreichen oder über Viele herrschen können. Wer aber das Ziel des gegenwärtigen Lebens in das Gut setzt, welches der Lohn der Tugend ist, der hält den Staat für am besten eingerichtet, in dem die Menschen am meisten in Frieden und der Tugend gemäß leben können.[1]) So hält er es geradezu für gegen den wahren Staatszweck, wenn der Epicureismus irgendwo erlaubt wäre: Dem großen Haufen ist es angenehmer, unordentlich zu leben, als gemäßigt und der Tugend entsprechend. Denn die Menschen weichen im Großen und Ganzen genommen von der rechten Vernunft ab, — und deshalb lieben sie einen Staat mehr, in welchem ihnen verstattet ist, ihren Ergötzungen zu leben. Es ist sehr zu beachten, daß Aristoteles nicht sagt, es sei in jenem Staate, so schlecht er auch eingerichtet sein mag, als Regel auszusprechen (praecipiendum), es könne jeder leben, wie er wolle, noch auch es geradezu zu erlauben, wenn es zur Kenntniß kommt, sondern man solle es blos ignoriren, was viel weniger ist. Denn in keiner menschlichen Gesellschaft, die Dauer haben soll, darf man so etwas als Regel aussprechen oder allseitig auch nur erlauben, aber man kann es zuweilen ignoriren wegen der Qualität einer Person oder eines sonstigen Umstandes, und darum sagt mit Recht der Erklärer zum 6. Buch der Ethik, der sei kein ächter Gesetzgeber, sondern vielmehr ein Verderber, wer dergleichen Ergötzungen gesetzlich auferlegt oder auch nur

[1]) S. 402.

im Allgemeinen erlaubt, wie Mahomed gethan hat. Denn das ist der Grund, warum in kurzer Zeit Viele Anhänger seines Gesetzes geworden sind, weil es ihnen angenehmer war, unordentlich als der Tugend gemäß zu leben.[1]) — Auch die äußeren Güter, welche noch außer der Lust denkbar sind, verwirft Thomas als höchstes Ziel von Staat und Mensch. Manche sagen zwar, zur vollen Glückseligkeit reiche aus etwas Weniges von Tugend, dagegen könne gar nicht genug Reichthum und Geld, Macht, Ruhm, Renommee und dergleichen zu ihr gehören. Deshalb behaupten sie, sie bestehe hauptsächlich in den äußeren Gütern. Einige von diesen setzen sie dann wieder besonders in den Reichthum, Andere in den Ruhm, Andere auch in Körpergüter, etwa in Wollust. Dies ist ihnen Hauptsache; erst nachher kommt bei ihnen die Tugend, sofern nämlich die Tugenden Beziehung und Verknüpfung mit jenen Gütern haben.[2]) Diese Ansicht verwirft Thomas und behauptet dagegen, daß die Glückseligkeit hauptsächlich in der Tugend bestehe, d. h. in den Sitten als den gewohnheitsmäßigen Thätigkeiten, welche gerichtet sind nach der Vernunft, und in hervorragender, vollkommener Denkthätigkeit, verbunden mit mäßigem Besitz äußerer Güter. Sein Beweis ist: die Glückseligkeit besteht hauptsächlich in dem Gut, wodurch die anderen erworben, erhalten und richtig geregelt werden; denn das, wodurch etwas geleitet und gemessen wird, scheint das Hauptsächliche zu sein. Nun sehen wir aber klärlich, daß die äußeren Güter und manche körperliche erworben, erhalten und verwendet werden nach

[1]) S. 620. [2]) S. 634.

rechter Vernunft durch die Thätigkeit von Tugend und Einsicht und nicht umgekehrt. Es besteht demnach die Glückseligkeit an sich und hauptsächlich in einer Thätigkeit der Tugend.[1]) Demgemäß ist auch die Tugend des ganzen Staates und die Tugend jedes Einzelnen von derselben Beschaffenheit sowohl in sich als in Hinsicht auf die Wirksamkeit; sie unterscheiden sich nur wie das Ganze vom Theil und das Größere vom Kleineren. Denn die moralische Tugend des Staates setzt sich zusammen aus den Tugenden der Bürger als ihren Theilen.[2]) An sich ist klar, daß der Staat und die Staatsordnung die beste ist, der zufolge jeder oder die meisten in bester Weise wirksam oder glückselig leben.[3]) Somit ist das beste Leben sowohl des ganzen Staates, als auch der Einzelnen ein thätiges und besteht in der Thätigkeit. Die größte und beste Thätigkeit aber ist die der theoretischen Vernunft; es hängt ja auch die praktische Vernunft ab von der theoretischen. Deshalb ist die beste Thätigkeit des Menschen die wissenschaftliche Betrachtung, und folglich ist dies sein letzter Zweck, und zwar am meisten die Betrachtung, welche auf die obersten oder das oberste Wesen schlechthin geht.[4]) Demgemäß wird es als ein Fehler bezeichnet, daß manche die Staatsordnung nicht nach dem besten Ziel des Menschen eingerichtet haben,[5]) und es wird verlangt, die Gesetzgebung müsse es den Seelen der Menschen beibringen, daß für den Einzelnen als solchen und für den Staat ein und dasselbe das höchste Gut sei.[6]) Wie sich die wissenschaft-

[1]) S. 634. [2]) S. 635. [3]) S. 638. [4]) S. 642. [5]) S. 678. [6]) S. 679.

liche Betrachtung als letztes Ziel praktisch gestalten soll, wird ausführlich gezeigt. Ist die wissenschaftliche Betrachtung nämlich der letzte Zweck, so müssen auch die Mittel zu seiner Erreichung beschafft werden. Der Zweck ist, das oberste denkbare Wesen zu erkennen. Dazu wird erfordert eine sehr vollkommene Beschaffenheit der Vernunft, deren Thun eben die Betrachtung des obersten Wesens ist. Sodann sind erfordert die unvollkommenen Beschaffenheiten derselben Vernunft, durch welche sie die Wesen erkennt, deren Erkenntniß der Weg ist zur höchsten Erkenntniß. Das dritte Erforderniß sind die Beschaffenheiten des begehrenden Seelentheils, durch welche das Begehren geleitet wird, damit nicht der Mensch der Vernunft zuwider sich abwende von dem obersten denkbaren Wesen, gefesselt in Leidenschaften und unvernünftigen Regungen. Endlich sind noch die Tugenden erforderlich, durch welche man äußere Güter erwirbt, sofern sie nothwendig sind zum Zweck, und durch welche man die Bewegungen der Seele zurücktreibt, welche hinderlich dabei sein könnten. Alle diese Tugenden müssen da sein, wenn jenes das Ziel des Einzelnen oder des Staates ist.[1]) Näher denkt sich Thomas die vorbereitenden Stufen bei den Bürgern so. Die Menschen haben nach der Zeit der Erziehung und Uebung in den Lehrgegenständen noch eine unvollkommene praktische Einsicht wegen der stärkeren Erregbarkeit der Leidenschaften in ihnen. Dabei haben sie aber Körperstärke und größeren Muth wegen der Jugend. Dies paßt für die Kriegsgeschäfte, und deshalb lehrt Aristoteles mit Recht, sie in diesem Alter

[1]) S. 679.

zum Kriegerberuf zu verwenden. Wenn dann die Jahre vorwärts schreiten, so wird die Wärme mäßiger und die Erregungen durch Leidenschaften lassen etwas nach, und so läßt auch Stärke und Muth etwas nach, dafür aber sind Vernunft und praktische Einsicht um so stärker. Denn durch das Fest- und Ruhigwerden wird die Seele wissend und einsichtig. Dieser Zustand paßt für berathende und richterliche Functionen; deshalb sind vernünftigerweise solche für berathende Versammlungen und Gerichte zu bestimmen. Endlich, wenn die Jahre noch weiter vorwärtsschreiten, läßt die Wärme wegen des Alters nach, und um so stärker wird die Vernunft. Solch ein Zustand ist am meisten erforderlich bei denen, welche zur Gottesverehrung bestimmt werden. Denn diese müssen Ruhe haben von äußeren Bethätigungen und sich besonders der Betrachtung des Göttlichen widmen. Deshalb sind in diesem Alter die Bürger passend zur Gottesverehrung zu bestimmen, so daß, das Ganze überblickt, sie sich erst üben im Kämpfen, dann in praktischen Thätigkeiten, zuletzt aber ihr Leben beschließen mit der Betrachtung des Göttlichen, worin der letzte Zweck der Menschen gesetzt ist.[1]) Verwirklicht mochte Thomas diese Idee nicht blos in den mittelalterlichen Einrichtungen finden, wo der Weg durch Ritterschaft und Staatsdienst ins Kloster oder in geistliche Stellen nicht selten gegangen wurde, auch im Alterthum hat er sich etwas Aehnliches gedacht; nach ihm ist der Staat der Athener der Philosophie ergeben gewesen, im Gegensatz zu dem der Lacedämonier, welche dem Kriegswesen zugethan waren.[2]) —

[1]) S. 659. [2]) S. 435.

Nach allem sind guter Bürger und guter Mensch für Thomas identische Begriffe; es kommt wohl vor, daß einer ein guter Bürger ist, d. h. richtig wirkt zur Erhaltung des Staates, und doch nicht die Tugend hat, durch die man ein guter Mensch ist, das kann aber nur in Staatsordnungen vorkommen, welche abweichen von der besten Staatsordnung. Namentlich beruft sich Thomas bei diesem Satze darauf, daß niemand ein guter Fürst genannt werde, der nicht zufolge moralischer Tugend gut und von praktischer Weisheit sei.[1])

6) Grund der Herrschaft von Mensch über Mensch.

Derjenige ist von Natur (naturaliter) Leiter und Herrscher, der durch seine Intelligenz vorsehen kann, was zum Wohle dienlich ist, z. B. darin, daß er Nützliches bewirkt und Schädliches abwendet; der aber, welcher durch die Stärke seines Leibes arbeitend (opere) ausführen kann, was der Weise in seinem Geiste vorgesehen hat, ist von Natur unterworfen und Sklave. Hieraus ist es offenbar, es sei für beide zu ihrem Heile dienlich, daß der erste herrschend sei und der zweite unterthan; denn der, welcher durch seine Weisheit geistig vorsehen kann, könnte sich doch manchmal nicht erhalten wegen mangelnder Körperkräfte, wenn er nicht einen Sklaven hätte, der ihm folgte, und der, welcher strotzt von Körperkraft, könnte sich nicht erhalten, würde er nicht durch die Einsicht des Anderen geleitet.[2]) — Die Seele herrscht von Natur über den Leib, und der Mensch über das Thier, und so sind auch alle, welche so sehr über Anderen

---

[1]) S. 458. [2]) S. 368.

stehen, wie die Seele über dem Leib und der Mensch über dem Thier, in folge der Vorherrschaft des Verstandes in Manchen und seines Mangels in Anderen, von Natur Herren der Anderen. In diesem Sinne sagt auch Salomo: der Thor wird dem Weisen Knecht sein (serviet).[1]) Wie durchschlagend nach Thomas dieser Rechtsgrund der Herrschaft ist, zeigt folgende Stelle: die Staatsbürger müssen darüber wachen, ihre Herrschaft über die auszuüben, welche von Natur bestimmt sind, ihnen zu dienen: denn diese Herrschaft ist gerecht, und gegen solche führt man gerechten Krieg, falls sie sich rebellisch zeigen sollten.[2])

Ein gleiches Verhältniß ist der Grund aller rechtmäßigen Herrschaft. Falls sich nämlich ein Einzelner in einer Stadt oder in einem Reiche findet, der in allen solchen Eigenschaften Andere übertrifft, so ist es gerecht, daß er allein herrsche, so lange er so ist, und falls sich so etwas durch Succession in einem Geschlecht findet, so ist es zuträglich, daß aus dem Geschlecht einer herrsche, wie früher schon im 3. Buche ausgeführt ist. Fänden sich aber mehrere, welche in jener Weise über die übrige Gesellschaft hervorragen, so ist es zuträglich, daß sie auf Lebenszeit herrschen.[3]) An einer früheren Stelle hatte sich Thomas so erklärt: wenn sich jemand im Staate findet, der vorzüglicher ist als Andere, die auch gut sind, vorzüglicher an Tugend und thätigem Vermögen zum Regieren, wodurch er die Schlechten im Zaum halten kann, so ist es gut, sich diesem zu unterwerfen, weil es der Natur gemäß ist, daß das Mangelhafte sich unter-

[1]) S. 377. [2]) S. 676. [3]) S. 673.

werfe dem Vollkommenen in jeder Gattung, und es also auch gerecht ist, ihm als Alleinherrscher zu gehorchen.[1])

7) Das Königthum als beste Art der Herrschaft.

Richtige Staatsverfassungen sind Königthum, Aristokratie und Politie.[2]) Von diesen ist das Königthum die beste, dann folgt die Aristokratie, die Politie ist die wenigst richtige unter den richtigen.[3]) Unter den richtigen Staatsverfassungen ist also das Königthum die beste und richtigste und deshalb Regel und Maß der anderen; denn das Beste ist immer das Vollkommenste in seiner Gattung und das Maß alles Uebrigen.[4]) Alles Königthum läßt sich aber auf zwei Arten zurückführen, die eine ist die Lacedämonier-Art, in der jemand nach den Gesetzen regiert, die andere ist das eigentliche Königthum. Die Lacedämonier-Art ist eben von dem eigentlichen Königthum dadurch verschieden, daß bei ihr der König nach den Gesetzen regiert, also nicht Herr über Alles ist; im eigentlichen Königthum dagegen regiert er nach der Tugend und ist Herr über Alles.[5]) Im eigentlichen Königthum ist es nicht zuträglich, daß die Gesellschaft Macht habe zur Wahl oder zur Controle (corrigendo), wie etwa in einer Republik; denn in einem Königreich, wo ein Einzelner absolut die Einsicht vertritt und die Anderen regiert werden gleichsam wie Sklaven von ihrem Herrn (quasi dominativo principatu), ist es nicht zuträglich, daß die Gesellschaft diese Macht habe, während es in einer Republik z. B., wo die Gesellschaft unter sich gleich ist, zuträglich ist.[6]) — Umständlich wird die Frage

[1]) S. 642. [2]) S. 506. [3]) S. 507. [4]) S. 488. [5]) S. 491. [6]) S. 476.



aufgeworfen, wie man sich in einer bestehenden Republik verhalten solle, falls sich ein einzelner Bürger mit Königseigenschaften fände. Die Frage ist nicht von einem, der alle Anderen übertrifft an Körperstärke oder Reichthum oder an Menge von Freunden, sondern von dem, der alle übertrifft an Tugend, d. h. an Geistesgütern. Was soll man mit einem solchen machen? Man kann nicht sagen, man müsse ihn aus dem Staate vertreiben und anderswohin verpflanzen; denn das wäre gegen die Vernunft, sofern er ja der Beste ist. Hinwiederum kann man ihn auch nicht zum Regieren heranziehen wie Andere, daß er nämlich ein Jahr regiert und dann wieder nicht. Das wäre nicht anders, als wollte man, daß Jupiter einige Zeit regiere und einige Zeit nicht; es wäre lächerlich. Somit bleibt nur übrig, daß es geziemend und gerecht ist, daß ihm als dem Besten alle freudig gehorchen, und er König sei, oder falls mehrere der Art sind, daß sie Könige und Herrscher seien, nicht ein Jahr und dann wieder ein Jahr nicht, sondern ununterbrochen. Indeß ist zu beachten, daß sich Aristoteles zu widersprechen scheint. Vorher hat er gesagt, es sei besser, daß eine Vielheit herrsche, als daß Wenige herrschen; er hat ja gesagt, wenn Einer allein herrsche, so würden die Anderen ohne Ehre sein, was vermieden werden müsse. Dort hat er auch gesagt, daß der, welcher so sehr alle überrage, kein Bürger sei, wer aber kein Bürger mehr ist, kann nicht Herrscher sein, folglich dieser auch nicht. Das Gegentheil davon sagt er hier. Darauf ist zu erwidern, daß, wenn sich ein Einzelner findet, der alle Anderen an Tugend übertrifft, er Herrscher werden muß. Der Grund dafür ist, daß derjenige mehr Herrscher

sein muß, der mehr der Herrschaft gleichkommt, wie sie in der Natur und in der Welt ist; wer aber alle Anderen an Tugend übertrifft, ist von dieser Art, also ist es zuträglich, daß er Alleinherrscher sei. Der Obersatz wird klar an den Thieren; der herrschende Theil bei ihnen ist das Herz, das Herz aber ist Eines und ist der Hauptpunkt, von welchem die Kraft zu den einzelnen Körpertheilen geleitet wird. Ferner ist in der Welt blos Ein Herrscher, die Herrschaft der Welt ist aber Eine und die beste. Daher kommt derjenige im Staat, welcher mehr Einer und besser ist, der Herrschaft, wie sie in der Welt und Natur ist, mehr gleich. Folglich wird die Herrschaft besser sein, bei welcher ein Einziger Herrscher ist, und zuträglicher ist es, daß derjenige Herrscher sei, der Einer und als dieser der Beste ist; so ist aber der, welcher alle Anderen an Tugend übertrifft. Also ist es offenbar, daß es zuträglicher ist, wenn er herrscht, als wenn ein Anderer. Und es gilt der erste Einwurf nicht, daß Aristoteles oben gesagt habe, es sei zuträglicher, wenn die Menge herrsche. Denn das ist davon zu verstehen, wo eine Republik von Gleichen und Aehnlichen ist und die Tugend eines Einzigen nicht die Tugend aller Anderen überragt, was im gegenwärtigen Falle nicht zutrifft. Es gilt auch nicht der zweite Einwurf, daß alle Anderen ohne Ehren seien, wenn Einer oder nur Wenige herrschten; denn in einer ordentlichen Staatsverfassung liebt jeder den eigenen Stand und Grad und den des Anderen, und deshalb will er für sich blos Ehre nach seinem Grad und will einem Anderen Ehre nach seinem Grad und will nicht die Ehre des Nächsten für sich. Ragt nun Einer über alle Anderen hervor an Tugend,

so wollen alle, jeder für sich, die Ehre, die ihm gebührt, und deshalb sind sie nicht ohne Ehre, weil jeder die Ehre hat, die ihm gebührt. Auch der dritte Einwurf gilt nicht, daß nämlich jener kein Bürger sei; denn das ist nur insofern wahr, als der, welcher wegen seiner hervorragenden Tugend herrscht, nicht Bürger ist, sondern über den Bürger hinaus; denn man ist in der Weise Bürger, wie man sich zum Gesetz verhält. Wenn man aber die Annahme macht, daß nur ein Bürger herrschen darf, so gilt das eben nicht von der königlichen und also schlechthin besten Staatsverfassung, wie die ist, in welcher einer herrscht, wie er ist besprochen worden.[1]) Die letztere Aeußerung erhält ihr Licht aus einer Stelle unmittelbar vorher. Danach ist das Gesetz, welches im Staate gegeben wird, nothwendig für alle an Macht und Geschlecht Gleiche. Dies ist daraus klar, daß das Gesetz zu den Mitteln des Staatszweckes gehört. Was diese betrifft, so sind nicht alle im Stande, sich aus sich darin zu leiten, und bedürfen deshalb des Gesetzes, das sie in Thun und Lassen leitet. Darum wird das Gesetz denen gegeben, welche gleich sind an Geschlecht und Macht, weil sie nicht im Stande sind, sich selbst in ihren Handlungen zu leiten, und das sind die, welche Bürger genannt werden. Jenen dagegen, welche die Anderen an Tugend so sehr übertreffen, wird kein Gesetz gegeben, sie sind sich selbst ein Gesetz. Dies erhellt daraus, daß das Gesetz eine der Vernunft gemäße Anordnung ist in Bezug auf die Mittel zum Staatszweck; jene aber haben die Anordnung in sich selbst und sind deshalb sich selbst Gesetze.

---

[1]) S. 487.

Lächerlich wäre also der, welcher jenen Tugendvollen ein Gesetz geben wollte, in denen der Grund fehlt, weswegen ein Gesetz gegeben wird. Folglich sind jene hervorragenden Männer keine Bürger.[1])

8) Ob Wahl oder Erbfolge beim Königthum.

Wenn man nun behauptet, es sei am besten, daß ein Staat von einem Einzigen regiert werde, so wird Zweifel darüber entstehen, wie ein solcher zur Regierung zu berufen ist, ob durch Wahl oder durch Geschlechtsnachfolge. Daß er nun nicht durch Geschlechtsnachfolge zu berufen sei, zeigt Aristoteles daraus, daß es von den nachfolgenden Söhnen zweifelhaft ist, wie sie sein werden, und es sich treffen kann, daß überhaupt kein Sohn da ist. Wenn also doch jener Eine durch Geschlechtsnachfolge genommen werden soll, so wird es geschehen, daß ein Schlechter zur Regierung genommen wird. Dies muß vermieden werden, und also ist der Regent nicht durch Geschlechtsnachfolge zu nehmen. Da man aber etwa sagen könnte, der Vater, der doch gut ist, wird, wenn er seinen Sohn schlecht sieht, nicht diesem, sondern einem Andern das Königreich hinterlassen, so entfernt Aristoteles diesen Einwand, indem er sagt, es sei schwer, so etwas zu glauben, daß nämlich ein Vater seinen Sohn übergehe und einem Anderen die Herrschaft hinterlasse. Denn das geht über das gewöhnliche Vermögen der Menschen; nach diesem muß er die Herrschaft dem hinterlassen, den er mehr liebt, mehr geliebt aber ist nach der Natur das, was näher steht nach der Natur. Der Sohn

[1]) S. 486.

ist nun gewissermaßen der Vater noch einmal; wie daher der Vater sich selbst mehr liebt, als jeden Anderen, so liebt er nächst sich natürlicherweise mehr seinen leiblichen Sohn als jeden Anderen, daher wird er eher ihm, als irgend einem Anderen das Reich hinterlassen. — Darüber ist zu bemerken, daß es an sich immer besser ist, den König durch Wahl zu nehmen, als durch Geschlechtsnachfolge, es aber vorkommen kann, daß es doch besser ist, ihn nach Geschlechtsnachfolge zu nehmen. Das Erste erhellt so. Es ist besser, den Herrscher in der Weise zu nehmen, in welcher an sich der Bessere gefunden werden kann, es kann aber durch Wahl ein Besserer genommen werden, als durch Geschlechtsnachfolge, weil in der Mehrheit der Fälle ein Besserer sich in einer ganzen Menge finden wird, als wenn blos ein Einziger in Frage kommt. Auch ist die Wahl an sich ein durch Verstand bestimmtes Begehren. Dennoch kann es vorkommen, daß es besser ist, den Herrscher durch Geschlechtsnachfolge zu nehmen. Denn bei der Wahl kann Zwiespalt unter den Wählern stattfinden; ferner sind manchmal die Wähler schlecht, und so kommt es vor, daß sie einen schlechten wählen. Beides ist aber ein Uebel im Staate. Hinwiederum macht das Herkommen und die Gewohnheit des Herrschens sehr viel dazu aus, daß sich einer dem anderen unterwirft. Während also der Vater noch regiert, gewöhnen sich die Söhne an Unterwürfigkeit, sofern sie dem Vater unterworfen sind, daher sind sie geneigt, sich auch dem Sohne zu unterwerfen. Sodann ist es sehr hart und befremdend, daß der, welcher heute einem gleich ist, morgen Herrscher und Fürst über ihn sei; deshalb ist

es nach Umständen besser, daß der Herrscher durch Geschlechtsnachfolge genommen wird, als durch Wahl.[1])

Wenn es sich also trifft, daß ein ganzes Geschlecht oder ein Einzelner unter den Anderen so sehr hervorragt an Tugend, daß seine Tugend die Tugend aller Anderen übertrifft, so ist es gerecht, daß dieses Geschlecht das Königsgeschlecht sei oder jener Einzelne König, und daß es ein Königthum und Herrschaft über Alles sei.[2])

9) Die zwei Arten des Königthums.

Denn es ist der Natur gemäß, daß der, welcher an Tugend hervorragt, Herr über Alles sei. Wenn also die Tugend von Jemand überragt die Tugend Anderer, so ist es natürlich, daß er König und Herr sei. — Es ist aber nicht zuträglich, daß ein solcher blos über einen Theil herrsche, er muß über Alles herrschen, und nicht blos eine bestimmte Zeit, sondern immer. Denn der Theil ist nicht geartet sein Ganzes zu übertreffen, jener aber übertrifft alle Anderen an Tugend, also sind die Anderen rücksichtlich seiner ein Theil, also nicht geeignet, ihn zu übertreffen; das an Tugend Ueberragende muß aber immer auch herrschen. Daher bleibt nur übrig, daß ein solcher herrschen muß über Alles und immer, und daß er Herr sein muß und alle ihm gehorchen müssen, gleichsam mit natürlicher Neigung. Es ist aber zu beachten, daß, wenn auch viele zusammentreffen (conveniant) in Tugend und Bildung (disciplina), doch manchmal Einer allein mit königlicher Gewalt herrschen muß. Manche Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Tugend-

---

[1]) S. 495. [2]) S. 501.

haften und hat als solche eine besondere Würde. Das ist die Gesellschaft der freien Bürger (multitudo politica). Eine andere Gesellschaft dagegen weicht sehr ab von der Einsicht, das ist die Gesellschaft, welche zur absoluten (dominativo) Regierung bestimmt ist. Für beide Gesellschaften ist es zuträglich, von Königsgewalt regiert zu werden, für die erstere, sofern Einer da ist, welcher alle Anderen an Tugend übertrifft, für die andere, sofern jemand da ist, der alle Anderen an Tugenden übertrifft; es ist aber ein Unterschied dabei, weil in der ersten die Herrschaft über freie Bürger sehr fern ist von einem absoluten Regiment, in der zweiten ist sie einem solchen sehr nahe, weil eben die Gesellschaft hier von der Vernunft sehr entfernt ist, die erstere aber nicht. Ferner ist darin ein Unterschied, daß das zweite Königthum von längerer Dauer ist, als das erste, weil zum zweiten weniger Tugend ausreichend ist, als zum ersten, und deshalb hier leichter einer gefunden werden kann, der die Anderen übertrifft, im ersten aber nicht. Denn in der ersten Gesellschaft, in der alle Theil an der Einsicht haben, kommt es vor, daß manche da sind, welche verschiedene Wege und Arten finden können, den Fürsten zu vertreiben. In der zweiten ist dem nicht so, weil sie hier wenig Einsicht haben und deshalb keine Wege und Vorsichtsmittel (cautelas) gegen den Herrscher zu finden vermögen; deshalb dauert die zweite Herrschaft länger als die erste.[1])

10) Der gute Mensch und der Fürst fallen zusammen.

Es ist zu erwarten, daß der gute König und der gute Mensch nach Thomas zusammenfallen. Er erklärt

[1]) S. 501 — 2.

sich auch dafür. Wenn die Tugend, in Folge deren die Staatsverfassung des besten Mannes eingerichtet wird, die gleiche ist wie die des braven (studiosi) Mannes überhaupt, so ist klar, daß es dieselbe Bildung und dieselben Gewohnheiten sind, welche den tugendhaften Mann machen, und welche den politischen Bürger und königlichen Mann machen.[1])

11) Erfordernisse des Regenten, seine Macht, Aufgabe und Würde.

Sehr ausführlich ist Thomas über die Erfordernisse des Regentenberufs. Ein vollkommener Regent muß Dreierlei haben. Das Erste ist Liebe zur Herrschaft, ohne diese kann er kein vollkommener Herrscher sein. Der Grund ist, weil er als vollkommener Herrscher praktische Einsicht (prudentia) haben muß; denn praktische Einsicht ist richtige Vernunft in Thun und Lassen. Da nun der Regent Andere leiten muß, so muß er richtige Vernunft in Bezug auf Thun und Lassen haben, also vollkommene praktische Einsicht. Diese Einsicht kann er nicht haben, wenn er nicht das richtige Verlangen nach dem Zweck hat, dies aber wiederum nicht, wenn er nicht den Zweck und die Mittel zum Zweck liebt, sofern ja ein derartiges Regiment der Ausgangspunkt ist für alles, was sich auf den Zweck des Staates bezieht. Daraus ist offenbar, daß, um recht zu regieren, er Liebe zum Regieren und zum Staat haben muß. Das zweite Erforderniß ist, daß er Macht habe hinsichtlich der wichtigsten Thätigkeiten des Regenten. Dies ist an sich klar. Der Regent hat die

[1]) S. 502.

Unterthanen zum Staatszweck hinzuleiten; unter den Unterthanen aber sind manche leicht zu überreden durch Vernunft, für diese bedarf es der Züchtigung nicht; es giebt aber auch solche, denen nicht leicht mit Vernunft beizukommen ist, die ungehorsam sind und ausarten, für diese bedarf es der Zwangsmacht. Er könnte nicht zwingen und strafen ohne Macht, also muß er sie haben. Das dritte Erforderniß ist, daß er Tugend habe. Dies erhellt aus dem bereits Gesagten. Der Regent muß praktische Einsicht haben, diese ist nicht möglich, ohne daß er richtiges Begehren hat; die Richtigkeit des Begehrens hat man aber durch die moralische Tugend.[1]) Es kann nun hier ein Zweifel entstehen. Wenn nämlich nicht ein und derselbe dies alles hat, sondern er hat das Eine, der Andere ein Anderes: wem soll man die Regierung zuweisen? Diesen Zweifel löst Aristoteles, indem er sagt, man müsse bei der Wahl eines Regenten auf zweierlei sehen, nämlich auf das, wodurch die Bürger mehr dem Zweck des Regimentes nahe kommen können und auf das, wodurch sie dies weniger im Stande sind. Dies kommt davon, daß das Regiment seinen Grund (rationem) nimmt von seinem Zweck, und was mit dem Zweck in Beziehung steht, nimmt seinen Grund davon. Deshalb ist der zum Regenten zu nehmen, der das hat, zufolge dessen die Bürger dem Zweck des Staates näher kommen können. Darum ist beim Kriegswesen, d. h. der Heerführung, mehr auf Erfahrung zu sehen, als auf Tugend. Denn durch Erfahrung in den Waffen können sie den Staatszweck mehr erreichen, als durch Tugend. Die Tugendhaftesten sind

[1]) S. 581.

in der Regel in solchen Dingen weniger erfahren, obschon sie viel besser sind. Deshalb muß zu einem derartigen Regenten (Amt) mehr der gewählt werden, welcher Erfahrung hat bei blos unvollkommener moralischer Einsicht, als der, welcher vollkommene Tugend hat und keine Erfahrung. Aber zur Behütung d. h. zur Regierung des Staates (civitatis) und zur Verwaltung der Finanzen (aerarii) muß der gewählt werden, welcher Tugend hat, weil zu einem solchen Regentenamt mehr Tugend erforderlich ist als Erfahrung, welche letztere viele haben. Die theoretische Kenntniß (scientia) ist aber allen gemeinsam, denn theoretische Kenntniß müssen die Regenten haben sowohl in der Führung des Heeres, als in der Regierung des Staates; sonst könnten sie nicht auf den beabsichtigten Zweck die Mittel zur Erreichung desselben hinrichten. — Es kann auch der Zweifel entstehen: wenn jemand den Staat liebt und Macht hat, wozu ist die Tugend noch nöthig. Sie scheint unnöthig, weil durch die beiden Anderen, nämlich Macht und Liebe, alles scheint geschehen zu können, was zur Regierung zuträglich ist. Diesen Zweifel löst Aristoteles, indem er behauptet, neben Macht und Liebe zur Regierung sei auch die Tugend erforderlich, wenn man gut und vollkommen regieren solle. Denn wenn man die erforderliche Macht und Liebe hier hat, kann es doch vorkommen, daß man ist wie der Mensch ohne Selbstbeherrschung (incontinens), d. h. man kann dem Staat gegenüber so disponirt sein, wie der Mensch ohne Selbstbeherrschung es sich selbst gegenüber ist. Der Mensch ohne Selbstbeherrschung hat das richtige Urtheil und Wissen von dem, was praktisch zu thun und zu lassen ist, und hat Liebe zu sich, gleich-

wohl folgt er seinen Begierden und den Bewegungen der Leidenschaften. Und so nützt ihm das Wissen nichts, was er von Thun und Lassen hat. So wird es auch mit jenen gehen; trotzdem sie die Herrschaft lieben und die Macht haben, so werden sie doch mangelhaft sein und schlecht regieren, weil sie keine Tugend haben, nach ihr ihre Handlungen zu regeln.[1])

Was die Machtbefugnisse des Königs betrifft, so spricht sich Thomas näher darüber so aus. Offenbar muß der König Macht haben und eine größere Macht, als die irgend eines Einzelnen ist; denn hätte er diese nicht, so könnte er ihn oder sie nicht strafen, wenn sie nicht gehorchen wollten. Hinwiederum muß er eine Macht haben, die größer ist, als die Mehrerer zusammengenommen, sonst könnte er sie nicht strafen. Aber seine Macht muß doch geringer sein als die Macht des ganzen Staates (civitatis) rücksichtlich der Menge; denn hätte er größere Macht, als der Staat, so würde er ihn unterdrücken und das Königthum in Tyrannis verwandeln.[2]) —

Hier erhellt schon, daß Thomas dem König nicht blos große Eigenschaften und bedeutende Macht beilegt, sondern daß er dieses Letztere thut um jenes Ersten willen und doch mit Erinnerung daran, daß der König, auch der beste, ein Mensch bleibt. Den Beruf, aber auch die Würde des Königs giebt er endlich so an. Beruf des Königs ist es, Wächter der Gerechtigkeit zu sein, und sein Wille ist, dies zu sein. Zum König seine Zuflucht nehmen heißt daher, zum lebendigen Recht seine Zuflucht

[1]) S. 582. [2]) S. 495.

nehmen. Es ist dies daraus klar, weil der König die Absicht hat, das allgemeine Wohl (bonum commune) zu behüten und zu bewahren. Dies kann er nicht, ohne Wächter des Rechtes zu sein. Darum ist es seine Pflicht, dies zu sein, in der Weise, daß die, welche Besitz und Reichthum haben, kein Unrecht erleiden von den Besitzlosen, und daß das Volk kein Unrecht von den Reichen erfahre. — Der König bezweckt das allgemeine Wohl. Denn nur den nennen wir König, welcher zum Wohl der Gesellschaft regiert. Ein solcher muß tugendhaft sein und darum ein Unrecht gegen die Unterthanen gar nicht wollen. Er muß reich sein, damit er nicht gezwungen ist, den Unterthanen mit Unrecht etwas zu nehmen. — Der König muß aber, noch mehr als Geld, einzigartige Ehren haben, eben weil er hervorragend sein muß an Tugend, und der hervorragenden Tugend hervorragende Ehre gebührt. — Seine Leibwache besteht aus Bürgern, denn der König gebietet über seine Unterthanen mit deren Willen. Darum kann er sich auf sie verlassen und sich ihnen zur Bewachung anvertrauen.[1]) — Durch die Macht des Einen ist die Eintracht im Staate nicht gestört. Denn so sehr der Monarch alle Anderen an Macht überragt, so steht doch nichts im Wege, daß er mit den Anderen in Eintracht ist, falls er nämlich zum allgemeinen Wohl regiert; denn dann wird er mit den Anderen Eintracht halten. Sollte der Monarch aber nicht zum allgemeinen Wohl regieren, dann müßte man Anstrengungen machen, ihn zu vertreiben.[2])

[1]) S. 586. [2]) S. 487.

12) Verhältniß von Königthum und Gesetz.

Gesetze werden gegeben über das, was zum Zweck des Staates beiträgt. Ist also der Zweck des Staates schlechthin richtig, so ist auch die Verfassung richtig und das Gesetz über das, was zu diesem Zweck geschieht, richtig.[1] Folgendes macht klar, in welchem Sinne in einem Staate das Gesetz herrscht, und in welchem Sinne der Regent, sei es Einer, oder seien es mehrere. Das Gesetz muß herrschen und leiten in allem dem, worüber die Gesetze bestimmen können; der Regent aber muß herrschen in allem, was durch Gesetze nicht mit Gewißheit bestimmt werden kann. Denn ein Gesetz hält sich im Allgemeinen und erleidet daher im besonderen Falle manchmal Einrede (instantiam). Der Gesetzgeber kann nämlich nicht alle besonderen Umstände voraussehen, in denen ein Gesetz mangelhaft sein kann, und daher ist es zuweilen mangelhaft. In solchem Falle aber tritt der Regent ein.[2] An einer anderen Stelle wird die Formel so aufgestellt: Das Gesetz herrscht im Allgemeinen, der Regent im besonderen Falle. Als Grund für die unbestreitbare Herrschaft des Gesetzes wird angeführt, das Gesetz sei ohne Leidenschaften, durch die das Begehren und folglich das Urtheil des Verstandes verdorben werde.[3]) — Diese Gesetze sind nicht nothwendig schriftliche. In jeder richtigen Staatsverfassung herrscht zwar der Regent nach den Gesetzen, denn in jeder Staatsverfassung regiert jemand nach einer Regel, die wir Gesetz nennen. In einigen ist aber diese Regel innerlich,

[1]) S. 478. [2]) S. 477. [3]) S. 499.

im Willen und in der Vernunft vorhanden, in einigen ist sie äußerlich und geschrieben. Im Königsregiment hat der Monarch diese Regel, welche besteht in seinem Willen und seiner Vernunft.[1]) Der Begriff des Unterthanenverstandes ist dabei stark ausgeprägt. Nach Thomas ist die eigenthümliche Tugend des Regenten die praktische Einsicht, welche leitet und regiert. Die anderen moralischen Tugenden, welche im Regiertwerden und Unterworfensein ihr Wesen haben, sind dem Unterthanen und Regenten gemeinsam; doch haben die Unterthanen einigen Antheil an der praktischen Einsicht, den nämlich, daß sie eine richtige Meinung über Thun und Lassen haben, wonach sie sich in ihren besonderen Handlungen selbst regieren können gemäß der Direction des Fürsten.[2])

13) Entstehung des Königthums.

Thomas hat ein Gefühl davon, daß zum Königsregiment eine gewisse Neigung des Volkes für die Form erforderlich ist. Der Königsverfassung unterwirft sich nach ihm eine Gesellschaft, welche von Natur angelegt ist (nata est) zur Unterwerfung unter einen an Tugend eminent Hervorragenden, damit er ein Bürger- oder Königsregiment führe (ad principatum politicum seu regalem).[3]) Das Bürgerregiment wird definirt als dasjenige, worin jemand herrscht über Freie und Gleiche gemäß der Tugend und zum Wohl der Unterthanen.[4]) Neben diesem Bürgerkönigthum steht ein anderes, was er Herrenkönigthum nennt (dominativus principatus) und erklärt als: nach Herrenart regieren, d. h. mit dem

[1]) S. 518. [2]) S. 459. [3]) S. 501. [4]) S. 501.

Regiment des Herrn über den Sklaven.[1]) Als historisches Beispiel wird aufgeführt: in gewissen Staaten der Nichtgriechen (barbarorum) wird einer zum Monarch genommen, der sie nach Gesetzen und Herkommen regiert. Ihre Gewohnheit ist, sich einen Monarchen durch Wahl oder durch Geschlechtsnachfolge zu nehmen, damit er sie den Gesetzen gemäß regiere. — Da solche Könige nach den Gesetzen und mit Willen der Unterthanen regierten, so waren ihre Monarchieen Königsherrschaften.[2]) Sie unterwerfen sich dabei freiwillig dem Gewalthaber, weil sie geneigt sind, sich einer derartigen Regierung zu unterwerfen.[3]) — Das Königthum kann aber auch unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen entstanden sein. Das Königthum ist auch entstanden in Folge der Beihülfe der Guten gegen die Menge, damit die Menge die höher Strebenden (studiosos) nicht bedrücke; dann wird zum König aus den Tugendhaften derjenige genommen, welcher an Tugend oder in einer Bethätigung der Tugend hervorragt, oder er wird genommen wegen des Adels seines Geschlechts, damit jene nicht von der Menge bedrückt werden.[4]) Der König wird eingesetzt nach der Bedeutung entweder seiner Tugend oder seines Geschlechts oder wegen einer dem Lande erwiesenen Wohlthat, oder wegen all dieser Umstände zusammen und seiner Macht.[5])

14) Wie der König regieren soll. (Grundgedanken des constitutionellen Regimentes.)

Wie der König regieren soll, erkennt man aus einzelnen Gesichtspunkten des Thomas noch näher. Erstens

[1]) S. 317. [2]) S. 528. [3]) S. 529. [4]) S. 585. [5]) S. 586.

an den Schäden, an welchen das Königthum zu Grunde geht. Das Königthum geht nicht durch außer ihm liegende Umstände zu Grunde; denn der König regiert über Gute und gemäß der Tugend über Unterthanen, die sein Regiment wollen. Eine solche Verfassung geht aber nicht durch außer ihr liegende Umstände zu Grunde, und darum ist das Königthum von langer Dauer.[1]) Es wird erhalten durch seine Freunde; diese sind hier die Unterthanen, die das Königthum lieben und wollen, daß der König über sie herrsche.[2]) Durch sich selbst aber geht das Königthum in mehrfacher Weise zu Grunde. Erstens, wenn die, welche der Regierung nahe stehen und die Ersten des Königreichs sind, einen Aufstand machen. Denn es kommt vor, daß sie bei einem solchen Aufstand wegen der Macht, die sie haben, den König von der Regierung vertreiben und die Monarchie in eine andere Staatsverfassung umändern. In anderer Weise geht es zu Grunde, wenn der König als Tyrann regieren will, z. B. wenn er Herr über mehr sein will, als er sein soll, und die Unterthanen das nicht wollen, und es gegen die Gesetze ist. Denn dann kommt es vor, daß die Unterthanen gegen ihn aufstehen, ihn vertreiben und die Verfassung in eine andere umwandeln.[3])

Die Art der Regierung des Königs im Sinne des Thomas läßt sich zweitens aus den Mitteln abnehmen, durch welche nach ihm das Königthum erhalten wird. Es ist nach ihm zu beachten, daß das Königthum die beste und bestgeordnete Staatsverfassung ist. Es ist darum seinem Begriff nach besonders gut in seinem

[1]) S. 593. [2]) S. 596. [3]) S. 593.

Bestand zu erhalten. Deshalb berührt auch nach Thomas Aristoteles nur Eine Vorschrift zu seiner Erhaltung. Das Königthum erhält sich nämlich dadurch, daß das Regiment mit Mäßigung geführt wird (trahitur ad mediocritatem) in allem, was ihm zusteht. Z. B. wenn dem König, welcher Herr über Alles ist und in Allem regiert, etwas zusteht, worin die Unterthanen sich bedrückt glauben, und das ihnen mißfällig ist, so muß der König es mildern oder ganz nachlassen. Denn über je weniger er eigentlich Herr sein wird, um so mehr wird sein Regiment dauerhaft sein; denn über je weniger er eigentlich Herr sein wird, um so weniger wird er absolut (dominative) regieren, und so wird er über wenigeres entscheiden, es werden so mehr Leute an der Regierung theilnehmen und auf diese Weise das haben, was ihnen nach ihrer Bedeutung zukommt, und so wird er den Unterthanen gleich scheinen. Stellt sich der König so, so werden die Unterthanen weniger neidisch auf ihn sein, und sind sie das nicht, so wird er über seine Unterthanen mit deren Willen regieren; dies aber macht das Regiment dauerhafter. — Aristoteles macht das eben Gesagte durch Beispiele klar. Nach ihm ist aus diesen Ursachen das Königthum bei den Molossern von langer Dauer gewesen. Aus ähnlichen Ursachen fand dasselbe statt bei den Lacedämoniern; diese haben von Anfang an das Regiment in zwei Theile getheilt und es so gemäßigt. In ähnlicher Weise hat Theopomp, ein späterer König bei ihnen, die Regierung nochmals gemäßigt. Obwohl Herrscher über Alles, errichtete er das Amt der Ephoren, indem er gleichsam von seiner Macht nahm und es Anderen gab. Dadurch hat er sein Königthum

gewissermaßen größer und viel dauerhafter gemacht. Daher gab er seiner Frau, die ihn fragte, ob er sich nicht schäme, das Königthum geringer, als er es erhalten, seinen Söhnen zu hinterlassen, zur Antwort: sie solle so etwas nicht sagen; denn wenn er es ihnen auch nicht gleich an Macht hinterlasse, so hinterlasse er es ihnen dafür länger, was besser sei.[1])

Drittens kann man die Art, wie das Königthum gehandhabt werden soll, erkennen aus seinem Gegensatz zur Tyrannis. In der Tyrannis regiert ein Einzelner, wie im Königthum, aber er regiert nicht zum allgemeinen Wohl, sondern in seinenr besonderen Interesse (propter bonum proprium), er regiert auch nicht nach der Tugend und nicht mit Willen der Unterthanen.[2]) Der Tyrann sucht seine Herrschaft zu erhalten dadurch, daß er die Unterthanen unwissend macht, daß er sie unbekannt untereinander macht, und daß er sie arm macht. Die alten Mittel der Tyrannen sind daher: 1) die an Macht und Reichthum Hervorragenden wegzuschaffen, 2) die Weisen zu tödten, 3) keine Verbindungen zu erlauben, weder Vereine noch Gesellschaften, damit die Unterthanen nicht durch Anhänglichkeit einig werden, 4) Bildung und alles, was Weisheit herbeiführen kann, nicht zu erlauben, sondern alles das zu vermeiden; denn solche Männer könnten verschiedene Wege ausfindig machen, sich gegen den Tyrannen zu empören und ihn zu vertreiben. Darum muß alles verhütet werden, wodurch die Unterthanen weise werden, sei dies nun wirkliche praktische und theoretische Wissenschaft, oder sei es populäre, mehr

---

[1]) S. 595. [2]) S. 529.

auf der Macht der Rede als der Gründe beruhende. Daher dürfen sie keine Schulen und keine anderen Vereinigungen erlauben, in welchen man sich der Wissenschaft widmen kann; denn durch Weisheit Gebildete werden zu großen Dingen geneigt und tragen sich deshalb mit kühnen Plänen (magnanimi), solche aber empören sich leicht.[1]) — Die Mittel der Tyrannen kommen auf drei Punkte hinaus: 1) daß die Unterthanen sich untereinander nicht trauen, 2) daß sie ohnmächtig sind, 3) daß sie unwissend sind.[2]) — Die Tyrannis kann sich aber dadurch erhalten, daß sie sich dem Königthum und vernunftgemäßen Regimente annähert. — Zu diesem Behufe muß der Tyrann sich so benehmen, daß es aussieht, als habe er Sorge für das Allgemeinwohl, und darf nicht, was er von den Unterthanen erhält, zwecklos und unnütz ausgeben. Hierzu gehört auch, daß er Rechenschaft ablegt über Einnahmen und Ausgaben. Dies haben einige Tyrannen gethan und dadurch ihre Regierung dauerhaft gemacht. Der Grund ist, daß der, welcher so verwaltet und regiert, ökonomisch d. h. ein guter Haushalter scheint; denn er wird das Ansehen gewinnen, sich für das Allgemeinwohl anzustrengen und nicht wie ein Tyrann zu sein.[3]) — In dem, was Religion und Cultus betrifft, muß der Tyrann sich eifrig und ehrfurchtsvoll zeigen, und dies um so mehr, je mehr er hervorragt vor den Anderen. Der Grund ist der: wenn die Unterthanen glauben, der Regent sei religiös und gottesfürchtig, so werden sie nicht glauben, Uebles von ihm zu erfahren. Denn vom Göttlichen erwartet

[1]) S. 595. [2]) S. 597. [3]) S. 599.

niemand ein Uebel als solches. Auch werden sie weniger geneigt sein zu Verschwörungen, in der Meinung, Gott selbst sei ihm günstig und streite für ihn gegen etwaige Nachsteller.[1]) In den Beispielen von langer Tyrannenherrschaft, welche nach Aristoteles aufgeführt werden, wird von einem erzählt, daß er zuweilen über seine Handlungen sich dem Urtheil der Alten unterwarf, ganz wie die Andern auch, und sich ihre Abstimmung gefallen ließ. Auch von Pisistratus wird berichtet, daß er, vor den Areopag geladen, sich dessen Urtheil unterwarf, und so lange Zeit die Herrschaft behalten hat.[2])

15) Recht der Revolution.

Das Recht der Unterthanen zur Revolution hat Thomas in der Politik, d. h. zunächst auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunftbetrachtung vollständig anerkannt, obwohl seine Benutzung eingeschränkt. Die Stelle lautet: Dazu, daß jemand eine Empörung im Staate beginne, muß er eine gerechte Ursache haben und Macht. Die Tugendhaften nun haben in der Regel nicht die Macht und glauben nicht gerechte Ursachen zu haben; deshalb beginnen sie keine. Falls es aber zusammenträfe, daß sie gerechte Ursache haben und Macht, und kein Schaden für's Gemeinwohl daraus zu besorgen ist, so würden sie mit Fug und Recht (rationabiliter) eine Empörung beginnen, und sie würden sich versündigen (peccarent), wenn sie's nicht thäten.[3]) Die Tugendhaften, von denen die Stelle redet, sind soviel wie die Weisen, von denen es vorher heißt: der Weise liebt in

[1]) S. 598. [2]) S. 602. [3]) S. 553.

der Regel mehr das Gemeinwohl, als sein Privatwohl.[1])

16) Bürgerliche Freiheit ist soviel wie: dem Staate gemäß leben.

Der Begriff der bürgerlichen Freiheit bestimmt sich bei Thomas ganz nach dem sittlichen Zweck des Staates. So lehrt er: Aristoteles beseitigt den Irrthum (daß frei sein soviel sei, als daß man thue, was man wolle, und daß jeder lebt, wie er will und kann), und lehrt, man dürfe nicht denken, es sei Sklaverei, dem Staate gemäß zu leben. Es ist dies vielmehr Freiheit und Heil. Der Grund hierfür ist der: frei ist nach Aristoteles das, was durch sich ist (causa sui) sowohl als Ursache wie als Zweck. Jedes Ding wird aber kurzweg nach dem genannt, was die Hauptsache in ihm ist. Im Menschen ist die Hauptsache die Vernunft, deshalb ist der Mensch hauptsächlich Vernunft oder wirkt nach Vernunft. Also wird der Mensch hauptsächlich frei genannt, wenn er handelt nach Vernunft und Verstand, und zwar zu seinem Wohl nach Vernunft und Verstand handelt. Lebt er aber dem Staate gemäß, so handelt er nach Verstand; also heißt dem Staate gemäß leben nicht: in Sklaverei sein, sondern vielmehr: frei sein.[2]) Es ist zu bemerken, daß Freiheit genannt wird, wodurch etwas sich aus eigenem Willen und zu einem sich selbst gesetzten Ziel bewegen kann. Dies erhellt daraus, daß nach Aristoteles frei ist, wer durch sich selbst ist (sui ipsius causä), sei es als Bewegungsursache von sich, insofern er aus eigenem Willen und eigener Vernunft sich bewegt, oder

[1]) S. 553. [2]) S. 584.

auch sofern er sich bewegt oder handelt seinem eigenen Zweck zu Liebe, nicht zum Zweck eines Andern. Es wird auch Freiheit verstanden von der Thätigkeit oder dem Thun selbst, wodurch, wie man sagt, jemand sich bewegt oder handelt zum eignen Zweck.[1] — Wie Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik sagt, ist frei, wer durch sich selbst ist. Dies kann nun nicht so verstanden werden, daß etwas ursprünglich Ursache von sich selbst ist, denn nichts ist Ursache von sich, sondern es ist so zu verstehen, daß der frei ist, der zufolge von etwas ihm Eigenthümlichen Ursache seines Wirkens ist. In diesem Sinne ist es wahr, daß der Freie durch sich selbst ist, in dem doppelten Sinn von Ursache, sowohl im Sinne der wirkenden Ursache, als dem der Zweckursache. Im Sinne der wirkenden Ursache, sofern er durch ein Prinzip wirkt, welches in ihm Hauptsache ist; im Sinne von Zweckursache, insofern er wirkt zu einem ihm gebührenden (debitum) Zweck gemäß seinem Prinzip. Weil nun der Mensch hauptsächlich sein Sein hat in seiner Vernunft — denn er ist Vernunft oder in der Hauptsache gemäß der Vernunft —, so wird deshalb auch der Mensch frei genannt, der kraft seiner in ihm vorhandenen intellectualen Tugend wirkt und nicht von einem Anderen den Gedanken seines Wirkens empfängt, und kein Hinderniß dabei hat von Seiten der Materie, und zu dem Zwecke wirkt, welcher ihm gemäß seiner eben genannten Natur gebührt.[2] — Frei sind viel mehr die, welche kräftig von Verstand, als die, welche kräftig von Körper sind.[3]

---

[1]) S. 610. [2]) S. 641. [3]) S. 699.

17) Recht und Gerechtigkeit sind verschieden nach der jedesmaligen Staatsverfassung.

Ebenso bestimmt sich nach Thomas der Begriff von Recht und Gerechtigkeit nach der Art der Staatsverfassung. Die Gerechtigkeit erhält hauptsächlich den Staat; denn die Gerechtigkeit ist die bleibende Eigenschaft, kraft welcher wir das Gerechte wirken und den Willen haben Gerechtes zu wirken; dies besteht aber darin, daß man Gleiches thut und dagegen auch leidet.[1]) Die Regierenden müssen Tugend und Gerechtigkeit gemäß der Art ihres besonderen Staates haben. Denn in jeder Staatsverfassung versteht sich das „Gleiche" nach einer ihr eigenen Werthschätzung (dignitatem), und deshalb muß in jeder Staatsverfassung die Gerechtigkeit der Staatsverfassung gemäß sein. Ich sage, jener Staatsverfassung gemäß, denn sie ist nicht in jeder gleich.[2]) Mit „gerecht" ist gemeint, entsprechend seiner Bedeutung als Mittel zum Ziel, wie im Königthum und überhaupt in den richtigen Verfassungen.[3])

18) Werth der einheitlichen Nationalität für das Leben eines Staates.

Der Staat muß womöglich (potius) aus Einem Volke bestehen, weil Ein Volk einheitliche Sitte und Gewohnheit hat, was ein freundschaftliches Verhältniß durch Aehnlichkeit unter den Bürgern stiftet. Daher sind Staaten, welche aus verschiedenen Völkern zusammengesetzt waren, zu Grunde gegangen durch die Uneinigkeit

[1]) S. 482. [2]) S. 581. [3]) S. 470.

in Folge der Verschiedenheit der Sitten, indem der eine Theil aus Haß gegen den anderen sich den Feinden verband.[1]) Aristoteles erklärt, wieso in Folge von Unähnlichkeit Neuerungen in einem Staate vorkommen. Denn wenn den Staat Menschen bewohnen, die nicht dieselben Sitten und Gewohnheiten haben, so erregen sie Aufstand, falls sie nicht durch die Länge der Zeit eins geworden sind, oder lange Zeit zusammengelebt haben. Nämlich diejenigen, welche verschiedene Sitten haben, neigen zu verschiedenen Zielen; hieraus entsteht Trennung in den Wünschen, dies wird Ursache zur Uneinigkeit. Dagegen wenn die, welche verschiedene Sitten haben, lange zusammengelebt, so kommt es vor, daß einer den anderen nach sich zieht, und am Ende haben sie dieselben Sitten und neigen zu demselben Ziel; in diesem Fall machen sie keine Neuerungen im Staate. Es ist hieraus offenbar, daß bis dahin, daß sie lange zusammengelebt haben, die, welche verschiedene Sitten haben, Empörungen machen werden. Denn wie ein Staat nicht gebildet wird aus beliebigen Menschen, sondern nur aus ähnlichen, so wird er auch nicht gebildet in beliebiger Zeit, sondern nur dann, wenn die Bürger zusammengelebt haben und schon zu denselben Sitten neigen.[2])

19) Inwiefern Verschiedenheit und inwiefern Einheit im Staate sein muß.

Die Gesellschaft im Staate muß nothwendig sein eine Gesellschaft von verschiedenen Menschen in verschiedenen Ständen. Wenn alle Menschen eines Staates

[1]) S. 454. [2]) S. 560.

dieselbe Kunst betrieben und in Einem Hause zusammenwohnten, so wäre das kein Staat mehr (sondern eine Haus- oder Familiengemeinschaft). So muß im Staate zwar eine Gesellschaft von Verschiedenen sein, Einer aber und gemeinsam muß der Staat werden in Folge der Erziehung (disciplinam) durch richtig gegebene Gesetze.[1])

20) Theile des Staates.

Bestandtheile des Staates giebt es mehrere. Der erste Theil umfaßt die Ackerbauer, die gemeinen Lohnarbeiter (gemein, viles, weil sie bei ihren Arbeiten den Körper schmutzig machen), wie die Wäscher, Gerber, Weber u. s. w., auch die Musikanten werden hierher gezählt. Eine dritte Abtheilung des ersten Bestandtheils bilden Klein- und Großhändler und Wechsler; die vierte die Lohnarbeiter, welche ihre Arbeit (opera) vermiethen. Der zweite Bestandtheil des Staates wird gebildet durch alles, was zwischen der obersten Regierung und dem Volke der untersten Stufe steht. Er zerfällt in fünf Theile, Vertheidiger, d. i. Krieger, Richter, Verwalter oder Männer der Berathung, Reiche und Volksleiter. Die Nothwendigkeit der Vertheidiger beweist Thomas so: sie müssen sein, wenn der Staat nicht unfrei (serva) sein soll; nun ist es offenbar ungereimt und gegen den Begriff des Staates, daß er natürlicherweise unfrei sei. Der Grund ist dieser: der Staat ist in sich genugsam; was unfrei ist, ist dies nicht, weil alle seine Thätigkeiten auf einen Anderen bezogen sind. Hätte der Staat aber nicht Vertheidiger gegen Feinde, so würde er von Anderen

[1]) S. 414.

unterjocht und wäre unfrei. — Der leitende Theil ist der, welcher die Aemter verwaltet. Der höchste Theil ist der, welcher die Regierungsgewalt ausübt.[1])

21) Nicht alle Theile des Staates sind auch Bürger.

Der Begriff des Bürgers bestimmt sich am besten dahin: Bürger ist, wer in ein Verwaltungsamt oder ein entsprechendes Amt (principatus) eingesetzt werden kann. Denn die, welche zu derartigen Befugnissen nicht genommen werden können, haben in keiner Weise Theil am Staatsleben als solchem (politia), sind also nicht Bürger.[2]) Es sind also nicht Alle Bürger, die nothwendig sind zum vollen Leben des Staates; er erinnert als Beispiel an die Sklaven.[3])

22) Keine Weiber- und Kindergemeinschaft im Staate.

Gegen Weiber- und Kindergemeinschaft schließt sich Thomas dem Aristoteles an gegen Plato. Gegen die Kindergemeinschaft betont er besonders dies: wir sehen ja, daß die Sorge für das, was vielen gemeinsam gehört, gering ist; alle sorgen hauptsächlich für das, was ihnen besonders zugehört.[4]) Zwei Dinge sind es, die besonders bewirken, daß die Menschen angelegentlich für andere sorgen und sie sehr lieben, 1) daß es ihnen eigen ist und ihnen allein gehört, 2) die besondere Liebe, die jemand zu einem hat. Es ist, als ob die Liebe sich durch Vertheilung auf viele verminderе. Er erinnert daran, daß die Eltern einzige Kinder mehr lieben als viele.[5])

[1]) S. 512, 13, 14. [2]) S. 452. [3]) S. 460. [4]) S. 406. [5]) S. 409.

23) Stellung der Frauen.

Die Stellung der Frauen ist diese. Die Frau ist frei und hat somit eine berathende Stimme, aber sie hat keine beschließende (potestatem consiliandi, sed consilium ejus est invalidum, und wie man gleich sehen wird, auch nur im Haus dem Manne gegenüber). Der Grund davon ist: wegen der Weichheit ihrer Natur bleibt sie nicht fest bei ihrem eigenen Rath, sondern entfernt sich bald davon in Folge von Leidenschaften, z. B. Begehrlichkeit, Zorn, Furcht oder Anderes der Art.[1]) In der Hauswirthschaft haben die Frauen Geschäfte, die ihnen nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zustehen; diesen müssen sie sich widmen und stets fern bleiben von Staatsgeschäften.[2])

24) Keine Güter- und Arbeitsgemeinschaft.

Thomas stellt sich auch hier auf die Seite des Aristoteles gegen Plato. Er meint z. B.: wir sehen ja, daß die, welchen irgend welcher Besitz gemeinsam gehört, viele Streitigkeiten mit einander haben, z. B. wenn welche auf gemeinschaftliche Kosten reisen, so werden diese oft uneins wegen der Rechnung über die Ausgaben an Speise und Trank, manchmal gehen sie dabei um Kleinigkeiten bis zu Schlägereien und wörtlichen und thätlichen Beleidigungen.[3]) Wir sehen so, daß die, welche Gemeinbesitz haben, viel mehr mit einander in Streit liegen als die mit getrenntem Besitz. Weil es aber wenige sind die Gemeinbesitz haben, im Vergleich mit denen, welche

[1]) S. 398. [2]) S. 415. [3]) S. 411.

getrennten haben, so kommen jetzt weniger Streitigkeiten aus Gemeinsamkeit des Besitzes vor: gäbe es lauter Gemeinbesitz, so würden der Streitigkeiten viel mehrere sein (als bei getrenntem).[1])

25) Begriff von Reichthum und sittliches Maß des Besitzes.

Wahrer Reichthum besteht in den Dingen, mit welchen man den Bedürfnissen der Natur abhilft. Dies ist darum wahrer Reichthum, weil er dem, der ihn hat, seinen Mangel nehmen und ihm Genüge geben kann, so daß also der Mensch genugsam hat zur richtigen Lebensführung.[2]) Offenbar ist der reicher, welcher Ueberfluß hat an wirklich zum Leben nöthigen Sachen, als die, welche Ueberfluß haben an Geld.[3]) Vorher hatte Thomas gesagt: das ist kein wahrer Reichthum, was bei veränderter Anordnung der Menschen keinen Werth und Nutzen hat für die Lebensnothdurft; bei veränderter Anordnung der Menschen, welche den Reichthum gebrauchen, ist aber das Geld ohne Werth und trägt nichts aus für des Lebens Nothdurft, z. B. wenn es dem König oder der Gemeine gefiele, das Geld solle keine Geltung haben.[4])

Nicht das mäßige (temperate) Leben, — welches auch ein elendes, d. h. mit Mangel verbundenes Leben sein könnte —, ist das richtige Maß des Besitzes, sondern die bessere Bestimmung ist: der Besitz soll groß genug sein, um mäßig und freigebig leben zu können. „Mäßig" geht dabei auf die Mäßigkeit in Begehren von Speise und Geschlechtsgenuß, um welcher willen viele ihr Vermögen

[1]) S. 412. [2]) S. 386. [3]) S. 389. [4]) S. 389.

durchbringen; „freigebig“ geht auf die Tugend, welche sich in Schenkungen herüber und hinüber zeigt.[1])

26) Adel.

Adel ist Tugend des Geschlechts, d. h. Neigung zur Tugend, welche sich fortsetzt von Vater auf Sohn, und auf die Väter von anderen Vorfahren überging und so fort in einer längeren Zeit. In ähnlicher Weise ist Adel altererbter Reichthum; nicht als ob Reichthum zum Begriff des Adels gehörte, denn es ist möglich, daß in Armen eine Neigung zur Tugend ist von ihren Eltern her und eine längere Zeit, sondern darum ist Adel soviel wie altererbter Reichthum, weil Reichthum nothwendig ist zur Tugend.[2])

27) Hochhaltung des Mittelstandes, der aber nicht im modernen Sinne zu verstehen ist.

Mit Aristoteles stellt Thomas den Mittelstand hoch. Mittelstand sind die, welche weder zu reich noch zu arm sind; solche sind die Besten im Staate.[3]) Sie sind am gehorsamsten. Denn einer, der hervorragt vor Anderen an Schönheit oder Tapferkeit oder Adel oder Reichthum, verachtet die Anderen, wird übermüthig und neigt auch wegen seiner Vorzüge zu unordentlichen Lüsten (delectationes); solche sind eher nichtsnutzig, weil ihre Vorzüge sie von der rechten Vernunft ablenken. Die Dürftigen hinwiederum, die sehr elend und gering sind, weichen auch von der Vernunft, werden habgierig und in Kleinem sehr nichtsnutzig.[4]) Will der Gesetzgeber den Staat

[1]) S. 418. [2]) S. 525. [3]) S. 531. [4]) S. 531—2.

richtig ordnen, so muß er den Mittelstand zur Regierung (ad rempublicam) heranuehmen, er mag eine Verfassung geben, welche er will.[1]) Je mehr im Staate der Mittelstand über Reiche und Arme überwiegt, desto dauerhafter ist der Staat. Die Mittleren sind auch die Wehrfähigen und Wehrpflichtigen.[2]) Der eigentliche Staat muß aus denen bestehen, welche Waffen haben, sowohl denen, die sie früher geführt haben, als denen, welche sie jetzt gerade führen. Der Grund ist, daß der Staat aus den Mittleren bestehen muß, und also aus denen bestehen muß, unter welchen die meisten Mittleren sind; solche sind die, welche Waffen führen.[3]) — Nimmt man hierzu das, was Thomas unten über die Zustände im Idealstaat sagt, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß seine Mittleren unserem reichlich, aber nicht übermäßig begüterten Adel entsprechen würden, welcher theils die Militär-, theils Beamtenlaufbahn ergreift, nicht unserem Bürgerstand; denn diesen, der sich mit Gewerbe und Handel beschäftigt, wird er dort, so gut wie den Bauernstand, von der Theilnahme am Staatsleben als solchem ausschließen.

28) Größe des Staates aus seinem sittlichen Gesichtspunkt bestimmt.

Die Gesellschaft muß so groß sein, daß das Land sie ernähren kann, und daß sie Feinde abzuwehren im Stande ist. Es ist aber dabei zu beachten, daß die Qualität und die gute Ordnung in Bildung (disciplina) und Sitten viel beiträgt zur Güte des Staates, und deshalb ist dahin zu wirken, daß der activen Theilhaber

[1]) S. 536. [2]) S. 536. [3]) S. 538.

am Staate viele (plures) sind, mindestens der Qualität nach, wenn sie auch an Quantität zurückstehen.[1]) Wir sehen, daß es schwer, ja unmöglich ist, daß ein Staat, der viele Menschen enthält, sehr gut durch Gesetze und Herkommen regiert werde; schwer ist es, wenn viele Verständige in ihm sind, unmöglich, wenn wenige solche da sind.[2]) Daher ist Thomas für kleine Staaten. Die Menge der Bürger in einem Staate, welche richtig ihre Wirksamkeit üben soll, muß nach ihm höchstens so groß sein, daß sie noch vom Regierenden gekannt werden kann. Vorher hatte er gesagt: Dazu, daß der Regierende ein richtiges Urtheil über das hat, was gerecht ist, und daß er die Aemter und Gemeingüter den Bürgern richtig vertheilt, ist es nothwendig, daß er persönlich (ipsum) die Bürger kennt.[3]) Gleichwohl weiß Thomas, daß auch große Staaten sittlich etwas für sich haben. In großen Staaten kommen nach ihm Bürgerkriege (seditiones) weniger vor, als in kleinen, weil in großen Staaten mehr Mittlere sind.[4])

29) Sittlicher Gesichtspunkt bei der Lage des Staates zum Meer.

Seinen sittlichen Gesichtspunkt macht er auch sonst durchweg geltend. So sieht er in den Uferstaaten eine sittliche Gefahr. Aristoteles, heißt es, berührt zwei Punkte, derentwegen es nicht zuträglich ist, daß ein Staat nahe am Meere liegt. Nothwendig nämlich kommen in einen solchen viele, die in anderen Gesetzen unterwiesen und unterrichtet und in anderen Gewohnheiten geübt sind, wie wir auch heutzutage an allen Staaten

[1]) S. 538. [2]) S. 645. [3]) S. 647. [4]) S. 533.

und Städten (villis) sehen, die dem Meere nahe sind. Diese Fremden ziehen aber die Bürger ab von der Beobachtung der eigenen Gesetze rc.[1]) Nachdem dann Thomas die Stelle des Aristoteles ganz erklärt, schließt er: So liegt es zu Tage, daß es für einen Staat nicht zuträglich ist, ganz mit dem Meere verbunden zu sein, sowohl wegen der von Aristoteles besprochenen Nachtheile, als auch, weil die Lage mehr zu Krankheiten neigt, und wegen vieler anderen Gründe, — daß es aber auch nicht zuträglich ist, zu weit entfernt vom Meere zu sein; denn der Staat empfängt vom Meer viele Vortheile, wie Aristoteles selbst berührt. Und so ist es das Zuträgliche, daß er eine mittlere Lage zum Meer habe, so daß er die Vortheile desselben leicht erhalten und die Nachtheile vermeiden kann.[2])

30) Sittlicher Gesichtspunkt in Betreff des Handelsbetriebs des Staates.

Es ist zuträglich, daß ein Staat, der sich in den zur richtigen Lebensführung nöthigen Dingen nicht selbst genug ist, Handel treibt, aber wesentlich für sich, d. h. sofern er ihn treibt, um zur Genüge zu gelangen, aber nicht für Andere, d. h. nicht zum Zweck der Selbstgenugsamkeit anderer Staaten oder Länder. Die, welche sich als handeltreibend für alle erweisen, und gleichsam einen Markt für alle in ihrem eigenen Staat errichten, thun dies, um Reichthum zu erwerben, weil sie den Reichthum zu hoch schätzen, was einem richtigen Staatsleben nachtheilig ist.[3])

[1]) S. 649. [2]) S. 650. [3]) S. 650.

31) Zustände des idealen Staates:
a) wer in ihm Bürger ist und Landbesitz hat.

Die Bürger im schlechthin besten Staate müssen wirken, daß sie glücklich sind, und müssen das haben, was Prinzip hierzu ist. Dies ist aber die gesellschaftliche (civilis) Tugend; also müssen die Bürger in einem derartigen Staate tugendvoll (virtuosi) sein. Nun sind aber die, welche ein Leben der Lohnarbeit und des Markthandels führen, nicht tugendvoll und nicht von dieser Art. Ihr Leben ist niedrig und nicht darauf geleitet und gerichtet, und ist in vielem der Tugend unangemessen und indirect entgegen, also sind solche nicht Bürger und kein Theil des besten Staates. Die Ackerbauer und Landbauer aber auch nicht; denn für die Bürger ist es nöthig Muße von nothwendigen und niedrigen Verrichtungen zu haben, und daß sie manchmal Zeit für wissenschaftliche Betrachtung haben und für edle (liberalibus) Beschäftigungen in Erzeugung von Tugend und bei den gemeinsamen Handlungen, in welchem ihr Begriff besteht. Solche Muße können aber Bauern nicht haben, da sie dem Landbau und der äußeren Arbeit hingegeben sind, also sind sie keine Bürger und kein Theil des Staates.[1] — Im besten Staate sind Bürger die, welche Kriegführung und Berathung (Verwaltung) besorgen. Diese beiden Hauptseiten des staatlichen Lebens liegen denselben Personen ob, der Krieg den Jungen, Berathung und Verwaltung den Alten.[2]) In den Händen von ihnen muß auch der Besitz liegen.

[1]) S. 658. [2]) S. 658.

Daher ist es zuträglich, daß in einem solchen Staat die Bauern Knechte sind, und zwar entweder Ausländer, die aus der Fremde kommen, oder dienende Leute (ministros; der Text hatte aut barbaros aut vernaculos, entweder Barbaren, d. h. direct aus der Fremde eingeführte, oder im Hause von Sklaven geborene und dort erzogene; Thomas hat aus dem letzteren dienende Leute überhaupt gemacht).[1] Bauern, Handwerker und Arbeiter, die um Lohn ihre Arbeit tauschen, sind in einem Staate nothwendig, aber durchaus nicht Theile des Staates an sich. Krieger, Berather und Priester aber sind Theile des Staates, und sind unterschieden von den Vorhergehenden für alle Zeit, unter sich aber nur nach Abschnitten der Zeit, so daß ein und derselbe zuerst bestimmt wird zum Krieg, dann zur Berathung und Verwaltung und endlich zum Priesterthum.[2] Man vergleiche auch oben S. 117 und 18 den Lebensgang der Bürger im Idealstaat.

b) Eigenthum, wie in ihm gehandhabt.

Es ist zuträglich, daß die Besitzungen den Einzelnen zugewiesen sind, was Eigenthum und Besorgung betrifft, sie aber Anderen gemeinsam zu machen, was die Benutzung betrifft, durch thätige Liberalität und in der Manier von Freunden.[3])

c) kein Bürger darf Mangel leiden.

Es ist nicht zuträglich, daß in diesem Staat ein Bürger Mangel leide an Nahrung und den nothwendigen Lebensbedürfnissen, weil der beste Staat in sich genugsam

[1]) S. 659. [2]) S. 660. [3]) S. 661.

ist, und der Begriff des Bürgers sich durch die Theilnahme an diesem Staate bestimmt.[1])

d) Eintheilung des Besitzes.

Es ist zuträglich im besten Staat, daß der Landbesitz getheilt ist in zwei Hälften, und daß die eine Hälfte Gemeingut ist zur Bestreitung der gemeinsamen Ausgaben, und daß die andere Hälfte als Eigenthum den Einzelnen gehört für ihre und ihrer Familie Bedürfnisse. Jede von diesen Hälften wird wieder in zwei Hälften getheilt, und zwar wird die eine Hälfte des Gemeinbesitzes bestimmt für Opfer oder den Gottesdienst, die andere für die gemeinsamen Ausgaben bei gemeinsamen Mahlen. Der eine Theil von der Hälfte, welche im Eigenbesitz der Einzelnen ist, soll hinwiederum bestimmt sein für die eigenen Bedürfnisse jedes Einzelnen, die andere für die gemeinsamen Ausgaben des Staates, z. B. Befestigungen, Bewachung, Schmuck.[2])

e) wie die Sklaven sein sollen.

In Betreff der Sklaven, welche (im Idealstaat) das Land bauen, ist es zuträglich, daß sie stark von Körper sind, schwach (deficientes) an Verstand, von wenig Muth und nicht von demselben Volksstamm; denn so werden sie nützlicher sein für die Bearbeitung des Landes und nicht ausarten in Machinationen gegen ihre Herren.[3])

f) Maß des Reichthums.

Zu den Erfordernissen des Lebens und einer guten Ordnung desselben gehört Reichthum oder äußere Güter,

[1]) S. 661. [2]) S. 662. [3]) S. 662.

also muß Reichthum da sein sowohl für theoretische als praktische Glückseligkeit. Und zwar bezieht sich Reichthum auf Glückseligkeit, wie Mittel auf Zweck und wie Instrument auf ausübende Anwendung. Nun muß alles, was sich als Mittel auf einen Zweck bezieht oder sich verhält wie Instrument zur Anwendung desselben, dem Zweck oder der Anwendung angemessen oder proportionirt sein, und darf nicht über dies Proportionalverhältniß hinausgehen, aber auch nicht hinter ihm zurückbleiben. Also muß der Reichthum, welcher nothwendig zur Glückseligkeit vorhanden sein muß, dieser angemessen sein, so daß er weder größer noch kleiner gesucht wird, als für sie nothwendig ist. Indeß wird ein größerer erfordert zum praktischen oder gesellschaftlichen (civilem) Leben, als zum wissenschaftlich-betrachtenden. Denn zum wissenschaftlich-betrachtenden genügt soviel, als nützlich ist zum Unterhalt des Lebens und guten Disposition des Leibes, zum praktischen oder gesellschaftlichen wird außerdem noch welcher erfordert zur Ausführung praktischer oder gesellschaftlicher Bethätigungen, und je vollkommener diese Ausführung ist, desto größerer Reichthum ist erforderlich.[1])

Das Letzte, was Thomas behandelt, sind die wichtigen Kapitel über Heirath, Kinderzahl und Erbverhältnisse.

32) Eingehung der Ehe.

Was die Eingehung der Ehe betrifft, so nimmt Thomas ausdrücklich die aristotelische Vorschrift in Schutz, daß die Frauen mit 18, die Männer etwa mit 37 Jahren

[1]) S. 671.

heirathen sollen. Denn, meint er, wenn wir in Betracht ziehen die gute Disposition der Zeugenden und die gute künftige Beschaffenheit der zu Erzeugenden und folglich den gemeinsamen Nutzen des Staates oder Landes an sich, so ist es besser, daß jene Verbindung stattfindet, wenn die Körper beider vollkommen geworden sind, was in der von Aristoteles angegebenen Zeit oder um dieselbe in der Regel der Fall ist. Umstände halber kann es jedoch zuträglich sein, daß jene Verbindung bei Manchen früher oder später stattfinde, etwa wenn die Körper langsamer oder rascher vollkommen werden, oder falls unsittlicher Umgang mit fremden Frauen (fornicatio cum alienis) oder etwas der Art zu besorgen steht. Thomas meint, man könne sich gegen Aristoteles auf das römische Recht berufen. Dies, das doch das Gemeinwohl im Auge habe, bestimme ja, daß die Ehe statthaben könne, wenn die Frau 12, der Mann 14 Jahre oder nahe daran sei. Dagegen wendet aber Thomas ein, das Recht bestimme nicht, daß es am besten sei, die Ehe finde statt zur Zeit der Mannbarwerdung, wenn nämlich die Frau 12 Jahre alt sei oder nahe dem, der Mann 14 oder nahe dem, sondern es gestehe nur zu, daß dies der früheste Termin für Eheschließung sei, weil in diesen Jahren frühestens die gegenseitige Einwilligung gültig sein kann in Folge des Gebrauchs der eigenen Vernunft, der frühestens dann oder um die Zeit vorhanden ist, und weil dann frühestens ein Ueberschuß über die Ernährung statthat, obwohl er noch unvollkommen ist.[1])

---

[1]) S. 686.

33) Beschränkung der Kinderzahl, aber gleiche Erbtheilung.

Es ist zu bemerken, daß der Staat eine Gemeinschaft ist, welche an sich zum Leben genugsam ist, und daß daher die Bürger auch in sich Genugsamkeit haben müssen und nicht arm sein dürfen. Deshalb muß im Staate alles verhütet werden, was Mangel nach sich zieht; von der Art sind aber viele Kinder, welche im Erbe nachfolgen sollen. Denn wenn ein großes und reiches Erbgut der Eltern unter viele Kinder vertheilt wird, so wird es sehr gering sein für jeden Einzelnen, namentlich in der 3. oder 4. Generation, wie wir mit Augen ja sehen. Denn das Gesetz oder Herkommen, wonach der Erstgeborene in das ganze Erbe nachfolgt, mißbilligt Aristoteles (non placuit; im Text steht davon gar nichts; Aristoteles hatte die Erbtheilung unter alle aus den griechischen Zuständen vorausgesetzt, Thomas sieht die Verwerfung der mittelalterlichen namentlich adligen Erbfolge als bewiesen durch ihre Nichterwähnung an). Die Gründe für diese Verwerfung sind nach Thomas: 1) der Erstgeborene ist immer nur Einer, die späteren Kinder aber sind in der Regel viele, und so wäre die Folge, daß mehr von den Kindern arm sind als reich; 2) die Besitzenden sind Glieder des Staates, die Nichtbesitzenden nicht; denn der Besitz muß in den Händen der Bürger liegen. Wenn nun die Nachgeborenen nicht zu irgend einem Theil die Eltern beerbten, so würde es vorkommen, daß die Mehrzahl der Kinder keine Bürger sind, sondern vom Staate ausgeschlossen; 3) es können die nachgeborenen Kinder so gut wie die erstgeborenen wohl von Natur zu großen Dingen be-

fähigt sein; wenn sie aber keine Mittel haben, um mit ihnen das zu wirken, wozu sie geboren sind, so sehen sie sich gezwungen, sie zu nehmen, wo sie sie finden (accipere undecunque), indem sie den Bürgern und Anderen mit Diebstahl, Raub und Mord nachstellen, und sich mit deren Feinden verbinden, was alles unzuträglich ist.[1])

34) Mittel, die Kinderzahl zu beschränken.

Was die Mittel betrifft, die Kinderzahl zu beschränken, so läugnet Thomas, daß Aristoteles die Abtreibung der Frucht erlaube, er spreche nur von der Gewohnheit einiger Völker, nicht in seinem Sinne; dagegen im Sinne des Aristoteles sei die Vorschrift, die Uebervölkerung zu vermeiden durch Einschränkung der Zeugung auf die Jahre 37 bis höchstens 55 bei Männern, 18 bis höchstens 37 bei Frauen. Denn da sind beide Theile am meisten in vollkommenem Zustand, und ihre Tugenden sind vollkommener; eben deshalb werden nicht nur besser angelegte, sondern auch nicht so viele (pauciores) Kinder geboren. Thomas schließt damit, daß über diese Zeit hinaus kein Umgang zum Zweck der Zeugung stattfinden soll. Er sagt: in der weiteren Zeit sollen die Verheiratheten nicht mit einander Umgang haben in der offenbaren Absicht der Zeugung, sondern wenn sie Umgang haben, so soll dies verstattet sein zum Zweck der Gesundheit oder von sonst Etwas. Es kommt nämlich manchmal vor, daß in den Samengefäßen eine Menge Same ist, entweder natürlich, der wegen seiner Menge

[1]) S. 688.

die Natur belästigt, oder unnatürlich da oder in anderen Körpertheilen, welche durch den Beischlaf befreit werden, und folglich wird die Natur dadurch erleichtert und zur Gesundheit besser disponirt.[1])

35) Nur die Ehe und zwar als Monogamie ist erlaubt.

Umgang außer der Ehe verbietet Thomas. Er legt in dieser Gesinnung den Text, der nur den außerehelichen Umgang von Verheiratheten nicht zuläßt, so aus: die Gemeinschaft von Mann und Weib für's ganze Leben zum Zweck der Vollkommenheit der Nachkommenschaft ist von Natur, diese schon treibt dazu an; aller geschlechtliche Umgang, welcher stattfindet außer einer solchen Verbindung, ist gegen die Natur (innaturalis).[2])

36) Körperliche Pflege der Neugeborenen.

Thomas nimmt sich der Stillung der Kinder durch ihre Mütter an. Aristoteles empfiehlt im Text blos die Milch für die Neugeborenen, Thomas legt dies so aus: die zweckmäßigste Nahrung für die Kinder nach der Geburt ist die Milch, und in höherem Grade ist dies die Milch von einer Frau als von einem Thier, und in noch höherem Grade die von der eigenen Mutter als von einer Fremden; daher werden nothwendig die von der Milch der eigenen Mutter Genährten besser in ihrer Beschaffenheit disponirt.[3])

37) Erziehung ist Angelegenheit des Staates.

Niemand, der den rechten Gebrauch der Vernunft hat, zweifelt daran, daß der Gesetzgeber, dessen Sorge

[1]) S. 688. [2]) S. 689. [3]) S. 689.

auf das Gemeinwohl des Staates geht, sich ganz besonders beschäftigen muß mit der Bildung (disciplina) und guten Ordnung (dispositio) der Jugend. — Nicht zu sorgen für die gute Ordnung der Kinder und zuzulassen, daß sie sich gewöhnen an was sie wollen, verletzt und verdirbt (laedit et corrumpit) den Staat.[1]) Aristoteles sagt, daß über die Bildung der Kinder der Gesetzgeber einheitliche Fürsorge treffen muß, und daß das nicht zertheilt sein darf, wie jetzt in manchen Staaten ein jeder für seine eigenen Kinder sorgt, wie es ihm gut dünkt, indem er sie gesondert in dem bildet, was ihm nützlich scheint, der eine in dem, der andere in jenem. Der Grund ist, daß es zuträglich ist für die, deren Bildung eine und eine gemeinsame ist, auch gemeinsam die Sorge und Bemühung zu betreiben, damit die Fürsorge der Bildung angemessen sei. Alle in einem Staate haben aber dieselbe Bildung und einen und denselben Vernunftzweck, wie vorher bewiesen; also ist für alle gemeinsame und gleiche Fürsorge zu treffen, was diese Punkte betrifft.[2]) Dabei folgt Thomas dem Aristoteles keineswegs blind, sondern ändert ihn nach seinem Sinne stillschweigend ab, ihm selbst wohl unbemerkt. So hat der Text: man darf aber auch nicht glauben, daß von den Bürgern selbst einer für sich da sei (sibi esse), sondern daß sie alle dem Staate gehören. Die Fürsorge für irgend einen Theil aber muß in Rücksicht auf die Fürsorge für das Ganze statthaben.[3]) Thomas setzt in der Erklärung dieser Worte hinter für sich das Wörtchen allein und rettet so den germanischen Individua-

[1]) S. 694—5. [2]) S. 695. [3]) S. 692.

lismus, welcher zwar im Staate, aber auch für sich sein will. Seine Erklärung lautet: es ist zu bemerken, daß ein jeder Bürger nicht blos sich selbst angehört und nicht blos um sein selbst willen ist (esse sui ipsius solum neque gratia sui), sondern daß alle dem Staate gehören und um dessen willen sind; folglich ist die Fürsorge und Anordnung für jeden einzelnen Bürger zu treffen, gemäß seinem Verhältniß zum ganzen Staat und dessen Wohl. Also ist für die Jugend (juvenes) nach derselben Weise zu sorgen und anzuordnen, nach welcher der ganze Staat besorgt und geordnet wird zum Zweck des Gemeinwohls.[1]) Denn alles, was die Jugend angeht, muß sein Maß haben davon und bestimmt werden danach, daß es nützlich sei zum Zweck des Staates, welcher ist das vollkommene der Vernunft gemäße Gut.[2])

Anhangsweise mögen noch einzelne interessante Einzelbemerkungen hier Platz finden.

.38) Die Staatslehre ist erschöpft.

Thomas wendet nichts gegen die Ansicht des Aristoteles ein, die er S. 414 so wiedergiebt: „Um Gesetze richtig zu geben, ist es nöthig, wohl zu wissen, daß man lange Zeit und viele Jahre Acht haben muß, damit es durch Erfahrung offenbar werde, ob die und die Gesetze oder Anordnungen richtig sind. Es ist nämlich dafür zu halten, daß in der langen Reihe der vergangenen

[1]) S. 695. [2]) S. 710.

Zeiten so ziemlich alles in Betreff des menschlichen Lebens ist erfunden worden, was zu erdenken möglich ist; aber manches davon ist nicht eingeführt worden, d. h. man schritt nicht dazu, es durch Gesetz festzusetzen, weil seine Unzuträglichkeit sofort klar war; manches ist festgesetzt worden, aber man ging wieder davon ab, weil die Menschen erkannten, daß es nicht nützlich war." In der That theilte das Mittelalter diese Ansicht: in der Religion war ewiger Abschluß durch die Offenbarung des Christenthums und die Kirchenlehre, in den Wissenschaften durch Aristoteles und seine Werke, in welchen die natürliche Vernunft der damaligen Meinung nach das Höchste geleistet hatte, was überhaupt möglich war.

39) Merkmale eines Culturvolks.

Thomas stellt einen sehr interessanten Begriff von Barbar auf, der zugleich durchaus abweicht von dem der Alten. Nach Seite 369 ist es offenbar, daß es aus der Kraft der Vernunft hervorgeht, daß die Menschen durch ein vernünftiges Recht regiert werden und sich in Wissenschaften üben. Im Vorhergehenden rechnet Thomas zu dem Geübtsein in den Wissenschaften speziell auch dies, daß man eine Schriftsprache in der Volksmundart habe (habere literalem locutionem in suo vulgari idiomate); wer dies beides nicht hat, gehört nach ihm unter die Barbaren. Somit gehören zu einem Culturvolk nach Thomas zwei Erfordernisse: geordnete Staats- und Rechtsverhältnisse und Literatur in der Volkssprache.

40) Begriff der freien Bildung.

Liberale Wissenschaften, führt er S. 696 und 97 aus, sind von den Alten diejenigen genannt worden, in Folge deren der Mensch nach seiner Vernunftseite an sich zu seinem eigenthümlichen Zwecke geeignet gemacht wird (disponitur). Illiberal dagegen sind die Wissenschaften, welche an sich bestimmt sind zum Wohl des Leibes. Vorher nennt er die letztere Bildung auch knechtisch und erklärt sie als die, in Folge deren der Mensch geeignet gemacht wird in Bezug auf das Wohl des Leibes an sich und die äußeren Güter. Thomas will nur liberale Beschäftigung mit den Wissenschaften. Es ist, sagt er, ein großer Unterschied, zu welchem Zweck einer immer zulernt oder sich in Wissenschaften übt. Thut er es, um ausgezeichnete Tugend in seiner Person zu erreichen, so ist es nicht verkehrt und nicht unwürdig (illiberale); auch ist es dies nicht, wenn er es thut wegen eines Tugendgutes für einige Freunde, denn ein Freund ist wie ein zweites Ich. Lernt aber jemand die Wissenschaften und ist in ihnen oft thätig Anderer wegen, um Vortheil und Nutzen in äußeren Gütern davon zu haben, wie viele der Juristen und Aerzte thun (dieser Satz ist ganz allein von Thomas), so ist das Lohnarbeiterwerk und knechtisch.

41) Ueber Gottesurtheile.

Auf Gottesurtheile kommt Thomas S. 549 zu sprechen, und zwar lediglich durch ein völliges Mißverständniß einer Stelle des Aristoteles (Pol. IV, 16), wo davon gar nicht die Rede ist, so daß hier Thomas ganz

allein spricht. Seine Worte sind: Wenn ein auf Mord Angeklagter läugnet, so wird manchmal ein Zweikampf auferlegt oder eine Reinigung durch das Gericht von Feuer und Wasser, daß etwa der Angeklagte ein glühendes Eisen in die Hand nimmt, und falls er sich verbrennt, für schuldig gehalten, falls aber nicht, freigesprochen wird. Oder er wird gebunden an Händen und Füßen in ein großes Wasser gelegt, und falls er oben bleibt, freigesprochen, wenn aber nicht, als schuldig angesehen, wie man von Athen erzählt, daß der Richter den Angeklagten zwang in einen Brunnen hinabzusteigen, um sich etwa von einem Morde zu reinigen. Dies ist aber unvernünftig; denn das heißt sich dem Glück und Gottesurtheil (fortunae et judicio divino) anheimgeben, und deshalb geschieht das jetzt selten, weil die Menschen jetzt mehr Gebrauch von ihrer Vernunft machen, noch weniger aber geschieht es in großen Staaten, weil da mehr Verständige sind (sapientes).

Dritte Ergänzungen aus den abschließenden Hauptwerken des Heiligen, der summa theologica und der summa adversus gentiles.

Diese Ergänzungen werden einerseits zeigen, wie Thomas alle Grundgedanken des Commentars zur Politik und seiner Schrift vom Fürstenregiment auch hier hat, und sie werden andererseits die Lücke ausfüllen, die im Fürstenregiment da gelassen ist, wo er neben dem menschlichen Ziel und Gesetz das Ziel und Gesetz unserer

überirdischen Bestimmung hereinbringt, aber ohne dort auszuführen, wie sich durch sein Dasein nach ihm das Staatsleben näher gestaltet. Dies Letztere lernen wir aus der zweiten Partie der gegenwärtigen Ergänzungen; die erste wird mehr die bleibende Bedeutung des Naturrechts auch innerhalb des positiven Rechts nach Thomas aufzeigen, die dritte die nationalökonomischen Lehren in einzelnen Hauptpunkten ausführlicher darstellen. Mit dieser dritten Ergänzung ist das Bild des Staates nach der Seite des irdischen Zieles und des überirdischen, d. h. sein Verhältniß zur Kirche, vollständig fertig und nichts mehr hinzuzufügen.

I. Die bleibende Bedeutung des Naturrechts auch innerhalb des positiven Rechts.

1) Der Staat wäre auch ohne den Sündenfall gewesen.

Wie hoch Thomas den Staat stellt, erhellt daraus, daß nach ihm ohne den Sündenfall es zwar keine Sklaverei gegeben hätte, wohl aber den Staat. Ohne den Sündenfall, sagt er, würde es keine Sklaverei und Knechtschaft unter den Menschen geben; denn dies Verhältniß ist immer so, daß der Herr mit dem Knecht nach seinem, des Herrn, Interesse verfährt. Dies ist aber stets ein Grund der Traurigkeit für den Knecht (contristabile), daß er nicht seinem, sondern eines Andern Interesse folgen muß. Darum kann ein solches Verhältniß nicht sein ohne Strafe für die Unterworfenen, also wäre es im Stande der Unschuld nicht gewesen. — Daneben giebt es aber noch eine Herrschaft über einen Anderen als Freien, wenn man ihn leitet zum eigenen Wohl des

Geleiteten oder zum Gemeinwohl. Diese Herrschaft von Mensch über Mensch wäre auch im Stande der Unschuld gewesen, aus zwei Gründen. Erstens weil der Mensch von Natur ein gesellschaftliches Wesen ist. Die Menschen hätten also im Stande der Unschuld gesellschaftlich gelebt, ein gesellschaftliches Leben Vieler kann aber nicht sein, wenn nicht Einer der Leiter ist, welcher auf das Gemeinwohl hinstrebt; denn die Vielen streben an sich nach Vielem hin, Einer aber nach Einem. — Zweitens weil, wenn ein Mensch über den andern hervorgeragt hätte an Wissenschaft oder Gerechtigkeit, so wäre es unzweckmäßig gewesen, wenn er dies nicht ausgeübt hätte zum Nutzen Anderer. Daher sagt Augustin, die Gerechten herrschen nicht aus Herrschbegierde, sondern kraft der Pflicht, Rath zu geben und Fürsorge zu hegen.[1])

2) Begriff und Zweck der menschlichen Staatsgesetzgebung.

Das Gesetz ist eine gewisse Anordnung der Vernunft zum Zweck des Gemeinwohls und von dem, der die Sorge für das Gemeinwohl hat, erlassen.[2]) Es giebt nämlich in den Menschen ein natürliches Gesetz, nämlich die Theilnahme an dem ewigen Gesetz, nach dem man Bös und Gut unterscheidet;[3]) außer dem ewigen und dem natürlichen Gesetz giebt es aber ein von Menschen erfundenes Gesetz, nach welchem im Einzelnen geordnet wird, was im Naturgesetz enthalten ist; das menschliche Gesetz sind besondere Anordnungen gemäß dem Naturgesetz.[4]) — Thomas wirft die Frage auf, ob es zur

[1]) Op. Parmae tom. I. S. 383—4 Summ. theol. pars I.
[2]) tom. II. S. 332 Prima Secundae. [3]) ibid. S. 333. [4]) ibid. S. 334.

menschlichen Gesetzgebung gehöre, alle Fehler zu verbieten (cohibere). Seine Entscheidung ist: die menschlichen Gesetze werden der ganzen Gesellschaft gegeben, in welcher der größere Theil aus solchen besteht, die nicht vollkommen an Tugend sind. Darum werden durch die menschliche Gesetzgebung nicht alle Fehler verboten, von denen sich die Tugendhaften frei halten, sondern nur die schwereren, von denen sich frei zu halten dem größeren Theil der Gesellschaft möglich ist, und hauptsächlich die, welche zum Schaden Anderer gereichen, ohne deren Verhinderung die menschliche Gesellschaft nicht könnte erhalten werden. So werden durch die menschliche Gesetzgebung verboten Mord, Diebstahl und dergleichen.[1]) Das menschliche Gesetz gebietet nicht alle Handlungen der Tugend, sondern blos die, durch welche die Menschen auf das Gemeinwohl gerichtet werden.[2]) Dem Sinne nach hiermit übereinkommend ist die Stelle: Friede und Einheit der Unterthanen ist das Ziel des Regenten.[3])

3) Wie weit Gehorsam der Untergebenen gegen die Oberen.

Nach diesen naturrechtlichen Grundsätzen beantwortet Thomas die Frage, ob die Untergebenen ihren Oberen in Allem gehorchen müssen. Seine Entscheidung ist: Aus zwei Gründen kann es vorkommen, daß der Untergebene seinem Oberen nicht in Allem zu gehorchen verbunden ist, 1) wegen des Gebots einer noch höheren Macht, 2) wenn er ihm etwas befiehlt, worin er ihm

[1]) ibid. S. 351. [2]) ibid. S. 351. [3]) tom. V. S. 367 Summ. adv. gentiles.

nicht untergeben ist. Darum ist in dem, was zur inneren Bewegung des Willens gehört, der Mensch nicht verbunden einem Menschen zu gehorchen, sondern allein Gott. — Verbunden ist der Mensch dem Menschen zu gehorchen in dem, was äußerlich durch den Leib zu geschehen hat; jedoch ist auch hierbei der Mensch in dem, was zur Natur des Leibes gehört, nicht verbunden, einem Menschen zu gehorchen, sondern nur Gott; denn alle Menschen sind von Natur gleich, z. B. in dem, was die Erhaltung des Leibes und die Erzeugung von Nachkommenschaft betrifft. Darum sind weder die Sklaven verbunden ihren Herrn zu gehorchen, noch die Söhne ihren Eltern in Bezug auf Eingehung einer Ehe oder Bewahrung der Keuschheit oder etwas der Art. Aber in dem, was zur Anordnung der Thätigkeit und der menschlichen Dinge gehört, ist der Untergebene verbunden seinem Oberen zu gehorchen gemäß der Art, wie er ihm vorgesetzt ist, wie der Soldat dem Feldherrn in dem, was zum Kriege gehört, der Sklave in dem, was zur Ausführung der Sklavenarbeit gehört, der Sohn dem Vater in dem, was zur Bildung (disciplina) des Lebens und zur Sorge für's Haus gehört, und so fort.[1])

4) Empörung, wenn erlaubt.

Auf Grund des Naturrechts ist Empörung gegen eine ungerechte Regierung erlaubt. Im Allgemeinen nämlich ist nach Thomas die Empörung eine besondere Art von Sünde. Sie ist wider die Einheit und den Frieden der Gesellschaft, d. h. des Volkes einer Stadt oder eines

[1]) tom. III. S. 379—80 Secunda Secundae.

Königreichs. Als Volk aber bestimmen, nach Augustin, die Weisen nicht jede Vereinigung einer Menge, sondern die Vereinigung, welche durch Uebereinstimmung des Rechtes und durch Gemeinschaft des Nutzens vergesellschaftet ist. Daraus ist klar, daß die Einheit, welcher die Empörung entgegen ist, die Einheit des Rechtes und des gemeinsamen Nutzens ist. — Also ist klar, daß die Empörung entgegen ist sowohl der Gerechtigkeit als dem Gemeinwohl, und deshalb ist sie ihrem Begriff nach (ex sao genere) eine Todsünde, und um so schwerer, je mehr das Gemeinwohl, das durch sie angegriffen wird, größer ist als ein Privatwohl, das etwa einmal durch einen Streit (rixam) angegriffen wird. — Die Sünde der Empörung liegt zuerst und hauptsächlich in denen, welche die Empörung zu Stande bringen, diese sündigen am schwersten; secundär aber in denen, die ihnen sich anschließen und so das Gemeinwohl verwirren. Dagegen sind die, welche das Gemeinwohl vertheidigen, indem sie jenen Widerstand leisten, nicht Empörer zu nennen. — Was die Frage über den Sturz eines Tyrannen betrifft, so ist zu sagen, daß das Tyrannen-Regiment kein gerechtes ist, weil es nicht auf das Gemeinwohl gerichtet ist, sondern blos auf das Privatwohl des Regenten, wie klar wird durch Aristoteles Pol. 3, 5 und Ethik 8, 10. Darum fällt die Revolution gegen dies Regiment nicht unter den Begriff Empörung (perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis), außer etwa wo das Regiment eines Tyrannen in so ungeordneter Weise gestürzt wird, daß die unterworfene Gesellschaft mehr Schaden hat von der erfolgenden Revolution, als sie von dem Regiment des Tyrannen hatte. Eher (magis)

ist der Tyrann ein Empörer, der in dem ihm unterworfenen Volk Zwietracht und Parteiungen nährt, damit er um so sicherer herrschen kann; denn das ist tyrannisch, weil es gerichtet ist auf das Privatwohl des Regierenden zum Schaden der Gesellschaft.[1])

5) Auch Fürsten sind zum Ersatz von Erpressungen verbunden.

Wenn die Fürsten gegen die Gerechtigkeit durch ihre öffentliche Macht gewaltsam Sachen Anderer wegnehmen, so handeln sie unerlaubt und begehen einen Raub und sind zur Wiedererstattung verbunden. Thomas limitirt den Satz noch näher dahin: Wenn die Fürsten von den Unterthanen eintreiben, was ihnen nach der Gerechtigkeit gebührt (debetur) zur Erhaltung des Gemeinwohls, so ist das nicht Raub, auch wenn Gewalt angewendet werden muß; wenn aber die Fürsten etwas, was ihnen nicht gebührt (indebite) mit Gewalt erpressen, so ist es Raub, so gut wie der Raub der Räuber. — Deshalb sind sie zur Wiedererstattung verbunden, so gut wie die Räuber, und sie sündigen um so schwerer, je gefährlicher und allgemeiner gegen die öffentliche Gerechtigkeit ihr Thun ist, während sie gerade zu Wächtern der öffentlichen Gerechtigkeit gesetzt sind.[2])

6) Der ungerecht Verurtheilte darf sich der Strafe entziehen.

Thomas wirft die Frage auf, ob ein zum Tod Verurtheilter sich zur Wehr setzen darf, wenn er kann, und entscheidet sie dahin: wer mit Recht zum Tod verurtheilt ist, darf sich nicht vertheidigen. Anders ist es, wenn er

---

[1]) ibid. S. 160—1. [2]) ibid. S. 251.

mit Unrecht verurtheilt ist; solch ein Urtheil ist ähnlich der Gewaltthat der Räuber, nach Ez. 22, 17: „Ihre Fürsten sind unter ihnen wie Wölfe, die Beute rauben, um Blut zu vergießen!“ Wie es daher erlaubt ist, Räubern zu widerstehen, so darf man in solchen Fällen auch schlechten Fürsten (principibus) widerstehen, außer etwa wo es gilt, Anstoß (scandalum) zu vermeiden, wenn etwa in Folge davon eine große Verwirrung zu befürchten stände.[1])

7) Ungerecht Vertriebene dürfen ihre Güter wieder nehmen.

In den vermischten Aufsätzen (quodlibeta) kommt Thomas auf die Frage, die im Mittelalter oft genug praktisch war: können die in Folge von Parteiungen Vertriebenen ihre Güter von denen fordern, die in der Stadt bleiben? Seine Entscheidung ist: Entweder sind sie mit Recht vertrieben, d. h. durch ihre Schuld, dann können sie das Verlorene nicht zurückfordern, oder sie sind mit Unrecht vertrieben, d. h. ohne ihre Schuld und nicht mit der gehörigen Rechtsordnung, dann können sie sie zurückfordern. Haben sie einen Oberen, so müssen sie durch den Oberen um die Rückgabe bitten, haben sie keinen Oberen, so können sie selbst, wenn sie's vermögen, sie wiedernehmen (recuperare).[2])

8) Aus dem naturrechtlichen Begriff des Eigenthums folgt ein erlaubtes Wegnehmen fremder Sachen unter bestimmten Umständen.

Sehr bemerkenswerth ist die Formulirung des Begriffs von Eigenthum an Sachen und Menschen, weil

[1]) ibid. S. 259. [2]) tom. IX. S. 627.

Thomas daraus ableitet, daß man bei wirklich unzweifelhafter Noth offen oder heimlich sich fremdes Gut aneignen darf zum augenblicklichen Gebrauch. Seine Hauptgedanken hierüber sind diese. Wenn man diesen Acker absolut betrachtet, so ist kein Grund, warum er diesem und nicht jenem gehört; wenn man ihn aber betrachtet mit Rücksicht auf die bequeme Gelegenheit (opportunitas), ihn zu bebauen, und auf den friedlichen Gebrauch des Ackers, so hat er hierin eine gewisse Angemessenheit dazu, daß er dem Einen gehört und nicht dem Anderen (s. Arist. Pol. 2, 3). — Ebenso hat es, daß dieser Mensch Sklave sei und nicht jener, absolut betrachtet, keinen natürlichen Vernunftgrund, sondern nur gemäß einem daraus folgenden Nutzen, sofern es jenem nützlich ist, von einem Intelligenten regiert zu werden, und diesem, von jenem unterstützt zu werden (Arist. Pol. 1, 5).[1]) An einer späteren Stelle spricht er über das Privateigenthum ganz dieselben Ansichten aus, die sich aus dem Commentar zur Politik ergeben: gute Besorgung und Verwaltung machten Privateigenthum nothwendig, was aber den Gebrauch der äußeren Dinge betrifft, so soll der Mensch sie nicht haben als eigene, sondern als gemeinsame, daß er nämlich leicht sie mittheilt (communicet) in Anderer Noth.[2]) Hieraus zieht er dann die Folgerung, daß es ein Aneignen fremden Gutes gäbe, was weder Diebstahl noch Raub sei. Er wirft nämlich die Frage auf, ob es erlaubt sei in der Noth zu stehlen. Seine Antwort ist diese. Die Einrichtung menschlichen Rechts kann dem natürlichen oder göttlichen Recht nicht Abbruch thun.

[1]) tom. III. S. 212 Sec. Sec. [2]) ibid. S. 247.

Nach der natürlichen von Gottes Vorsehung eingesetzten Ordnung sind aber die niederen Dinge dazu geordnet, daß mit ihnen der menschlichen Noth abgeholfen werde. Darum wird durch die Theilung und Aneignung (appropriatio) der Dinge, welche sich aus dem menschlichen Recht herleitet, nicht gehindert, daß man mit diesen Dingen der Noth des Menschen zu Hülfe kommen muß. Darum gebühren (debentur) die Dinge, welche manche im Ueberfluß haben, nach natürlichem Recht der Unterstützung der Armen. Weil nun aber der Nothleidenden viele sind, und man mit einer und derselben Sache nicht allen helfen kann, so ist dem Gutdünken eines Jeden die Verfügung (dispensatio) über sein Eigenthum überlassen, um mit ihm den Nothleidenden zu helfen. Ist aber die Noth so unzweifelhaft und dringend, daß es augenscheinlich ist, man müsse der augenblicklichen Noth mit den Dingen abhelfen, die gerade zur Hand sind (z. B. wenn einer Person Gefahr droht, und man kann nicht anders helfen), dann kann jemand erlaubterweise mit fremden Sachen seiner Noth abhelfen, mögen sie nun offen oder heimlich weggenommen werden, und dies fällt eigentlich nicht unter den Begriff von Diebstahl oder Raub.[1])

9) Fortwirkung des Naturrechts auch sonst in dringenden Fällen.

Die fortwährende naturrechtliche Grundlage des menschlichen Gesetzes macht überhaupt unter Umständen ein Nichtbefolgen desselben nothwendig. Es muß nämlich nach Thomas jeder, der dem Gesetz unterthan ist, das Gesetz wörtlich beobachten, außer wenn eine Gefahr

[1]) ibid. S. 250.

für das Gemeinwohl daraus entstünde (adsit); tritt dies plötzlich ein, so daß es nicht den Aufschub verträgt, an den Oberen zu recurriren, so darf man gegen den Wortlaut des Gesetzes handeln.[1]) Sonst haben nur die Regenten die Dispensation von den Gesetzen, die aber mit Einsicht in den besonderen Fall und nicht ohne Grund gegeben werden darf.[2])

II. Das göttliche Gesetz und der Staat.

1) Nothwendigkeit eines besonderen göttlichen Gesetzes.

Die Nothwendigkeit eines göttlichen Gesetzes außer dem menschlichen wird begründet wie im Fürstenregiment. Außer dem natürlichen und dem menschlichen Gesetz war nothwendig ein göttliches Gesetz, durch welches der Mensch auf sein übernatürliches Ziel, die ewige Seligkeit, gerichtet und unfehlbar zu demselben hingeleitet wurde.[3])

2) Der Vertreter der göttlichen Gesetze ist die Kirche und ihre Einheit ist der Papst.

Dies göttliche Gesetz ist durch die Kirche vertreten, die Kirche aber hat ihre Einheit im Papst. Die Nothwendigkeit des Papstthums beweist Thomas so: Zur Einheit der Kirche wird erfordert, daß alle Gläubigen im Glauben übereinstimmen. Nun kommt es vor, daß in dem, was zum Glauben gehört, Fragen aufgeworfen werden, durch Verschiedenheit der Meinungen darüber würde aber die Kirche getheilt, falls sie nicht in der Einheit durch die Meinung eines Einzigen erhalten würde.

---

[1]) tom. II. S. 354 Prima Secundae. [2]) ibid. S. 356. [3]) ibid. S. 334.

Es wird also zur Erhaltung der Einheit der Kirche erfordert, daß es Einen giebt, welcher der ganzen Kirche vorsteht. Nun ist offenbar, daß Christus in den nothwendigen Stücken die Kirche nicht verläßt, die er geliebt und für die er sein Blut vergossen hat, da es sogar von der Synagoge durch den Herrn heißt: „Was ist, das ich noch mehr für meinen Weinberg hätte thun sollen, und nicht gethan habe für ihn?“ Jes. 5, 4. Es ist also nicht daran zu zweifeln, daß nach der Anordnung Christi ein Leiter und Regent der Kirche ist.[1])

3) In Glaubenssachen ist der Papst die entscheidende Autorität.

Was die Macht des Papstes betrifft, so kann man sich hierüber ein Urtheil daraus bilden, daß Thomas die Frage, ob es dem Papste zustehe, das Glaubensbekenntniß zu ordnen (symbolum ordinare), dahin beantwortet: Eine neue Ausgabe (nova editio) des Glaubensbekenntnisses ist zur Vermeidung von auftretenden Irrthümern nothwendig. Nun gehört die Ausgabe des Glaubensbekenntnisses zur Befugniß (auctoritas) dessen, zu dessen Befugniß es gehört, das endgültig zu bestimmen, was Sachen des Glaubens sind, damit sie von allen mit unerschütterlichem Glauben gehalten werden. Dies gehört aber zur Befugniß des Papstes, vor welchen die größeren und schwierigeren Fragen der Kirche gebracht werden. — Der Grund dafür ist, daß der Glaube der Kirche ein einziger sein muß; — dies kann aber nicht bewahrt werden, falls nicht eine entstandene Frage des Glaubens durch denjenigen entschieden werden sollte, welcher das Haupt

[1]) tom. V. S. 367 Summ. advers. gent.

der ganzen Kirche ist (praeest), auf daß dann seine Ansicht (sententia) von der ganzen Kirche festiglich gehalten wird. Darum gehört eine neue Ausgabe des Glaubensbekenntnisses blos zur Befugniß (ad solam auctoritatem) des Papstes, gleichwie auch alles Andere, was die ganze Kirche angeht, wie die Berufung einer allgemeinen Synode und anderes der Art.[1])

4) Inwieweit die Christen der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schulden.

Frage: ob die Christen verbunden sind den weltlichen Obrigkeiten zu gehorchen? Entscheidung: der Glaube an Christum ist Princip und Ursache der Gerechtigkeit; darum wird durch den Glauben an Christum die Ordnung der Gerechtigkeit nicht aufgehoben, sondern mehr befestigt; die Ordnung der Gerechtigkeit erfordert aber, daß die Untergebenen ihren Oberen gehorchen, sonst könnte der Bestand der menschlichen Dinge nicht erhalten werden. Deshalb sind die Gläubigen durch den Glauben an Christum nicht frei von der Verpflichtung, ihren weltlichen Fürsten zu gehorchen.

Vorher hatte sich Thomas den Einwand gemacht: die Herrschaft der weltlichen Fürsten würde meist mit Ungerechtigkeit ausgeübt, oder habe von einer ungerechten Usurpation ihren Anfang genommen, und es scheine darum von den Christen den weltlichen Fürsten nicht Gehorsam geschuldet zu werden. Mit Bezug auf diesen Einwand bemerkt Thomas: den weltlichen Fürsten ist der Mensch nur insoweit verbunden zu gehorchen, als es

[1]) tom. III. S. 9 Sec. Sec.

die Ordnung der Gerechtigkeit erfordert. Wenn sie daher keine rechtmäßige Regierung (principatum) haben, sondern eine usurpirte, oder wenn sie Ungerechtes gebieten, so sind die Unterthanen ihnen nicht zum Gehorsam verbunden, außer etwa wegen besonderer Umstände, um Anstoß oder Gefahr zu vermeiden.[1])

5) Verlust der Fürstenwürde durch Abfall vom christlichen, d. h. kirchlichen Glauben.

Dieser Fall tritt jedesmal ein, wenn ein Fürst vom christlichen, d. h. kirchlichen Glauben abtrünnig wird. Thomas stellt die Frage so: ob ein Fürst wegen Abfall vom Glauben die Herrschaft über die Unterthanen verliert, so daß sie ihm nicht verpflichtet sind zu gehorchen? Seine Entscheidung ist: An sich widerstreitet der Unglaube nicht der Herrschaft, weil die Herrschaft eingeführt ist nach dem Recht der Völker, welches menschliches Recht ist, die Unterscheidung der Gläubigen und Ungläubigen aber nach göttlichem Recht ist, durch welches das menschliche Recht nicht aufgehoben wird. Aber es kann jemand, der durch Unglaube sündigt, durch Spruch der Kirche (sententialiter) das Recht der Herrschaft verlieren, wie auch manchmal um anderer Verschuldungen willen. Der Kirche steht es nun nicht zu, den Unglauben an denen zu strafen, die niemals den Glauben angenommen haben, nach dem Wort des Apostels 1. Cor. 5, 12: „was habe ich über die zu urtheilen, die draußen sind?" Dagegen kann sie den Unglauben derer, welche den Glauben angenommen haben, durch ihren Spruch strafen, und an-

[1]) ibid. 380—1.

gemessen ist es, daß sie damit gestraft werden, daß sie über gläubige Unterthanen nicht herrschen können. Denn das könnte zum großen Verderben des Glaubens ausschlagen, weil, wie oben gesagt, ein abtrünniger Mensch in bösem Herzen Böses sinnt und Streit säet, in der Absicht, die Menschen vom Glauben zu trennen. Sobald (quam cito) daher jemand durch Spruch wegen Abfall vom Glauben für excommunicirt erklärt wird, so sind ebendamit (ipso facto) die Unterthanen von seiner Herrschaft und dem Eid der Treue, durch den sie gebunden waren, losgelöst.

Thomas antwortet dann noch auf den Einwurf, daß die Kirche gegen Julian den Abtrünnigen nicht so verfahren sei. Diese seine Antwort ist: In jener Zeit hatte die Kirche in ihrer Neuheit noch nicht die Macht, die weltlichen Fürsten zu zügeln (compescendi), und darum duldete sie es, daß die Gläubigen Julian dem Abtrünnigen in dem, was nicht gegen den Glauben war, gehorchten, damit größere Gefahr für den Glauben abgewendet würde.[1])

6) Verhältniß der Kirche zu den Ungläubigen, die nie gläubig waren, und zu den Häretikern und Abtrünnigen.

Noch deutlicher werden die Principien, die hier zu Grunde liegen, wenn wir hören, wie nach Thomas das Verhältniß der Kirche zu den Ungläubigen, d. h. auch den nicht katholischen Christen, überhaupt ist. Seine Entscheidung dieser Frage lautet: Unter den Ungläubigen

[1]) ibid. S. 50—1.

sind solche, die nie den Glauben angenommen haben, wie Heiden und Juden; solche sind auf keine Weise zum Glauben zu zwingen, nämlich dazu, daß sie selber gläubig werden, weil der Glaube eine Sache des Willens ist. Sie sind aber von den Gläubigen, falls diese etwa die Macht dazu haben (si adsit facultas), dazu zu zwingen, daß sie den Glauben nicht hindern, sei es durch Lästerungen, sei es durch üble Zureden (persuasionibus), oder sei es auch durch offenbare Verfolgungen. Und darum fangen die an Christum Gläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen an, nicht um sie zum Glauben zu zwingen, denn wenn sie sie sogar besiegt hätten und gefangen hielten, so würden sie es in ihrer freien Wahl lassen, ob sie glauben wollten, sondern zu dem Zweck, sie zu zwingen, den Glauben Christi nicht zu hindern.

Es giebt aber andere Ungläubige, die einmal (quandoque) den Glauben angenommen haben und ihn bekennen, wie die Häretiker und alle Abtrünnigen; und solche müssen sogar mit leiblichen Strafen (corporaliter) gezwungen werden, das zu erfüllen, was sie versprochen haben, und zu halten, was sie einmal (semel) angenommen haben.[1])

7) Verkehr mit Ungläubigen der zweiten und der ersten Art.

Diese Grundsätze entwickelt Thomas consequent fort in der Frage nach dem Verkehr der Gläubigen mit den Ungläubigen. Die Kirche untersagt nach ihm den Gläubigen den Verkehr mit jenen Ungläubigen, welche von

---

[1]) ibid. S. 42.

dem angenommenen Glauben abweichen dadurch, daß sie ihn verderben, wie die Häretiker thun, oder auch ganz von ihm zurücktraten, wie die Apostaten. Denn gegen beide spricht die Kirche die Strafe des Nichtverkehrs (excommunicatio) aus. — Was dagegen den Verkehr mit denen betrifft, die nie gläubig gewesen sind, so ist zu unterscheiden nach Lage der Personen, Sachen (negotiorum) und Zeiten. Sind welche stark im Glauben, so daß aus ihrem Verkehr mit den Ungläubigen eher die Bekehrung der Ungläubigen als die Abwendung der Gläubigen vom Glauben erwartet werden kann, so darf ihnen nicht verboten werden mit den Ungläubigen zu verkehren, die den Glauben noch gar nicht angenommen, also mit Heiden und Juden, namentlich wenn die Noth dazu zwingt. Sind aber welche einfach und schwach im Glauben, deren Verführung mit Wahrscheinlichkeit zu befürchten steht, so muß ihnen der Verkehr mit Ungläubigen verboten werden, und namentlich dürfen sie keine große Vertrautheit mit ihnen haben und nicht ohne Noth mit ihnen verkehren.[1])

8) Ob Ungläubige Vorstandschaft oder Herrschaft über Gläubige haben dürfen.

Unmittelbar hierauf folgt bei Thomas die Frage: dürfen Ungläubige Vorstandschaft (praelatio) oder Herrschaft (dominium) über Gläubige haben? Die Entscheidung ist: Erstens, wenn es sich handelt um die erste Errichtung von Vorstandschaft oder Herrschaft der Un-

[1]) ibid. S. 43.

gläubigen über die Gläubigen, so ist dies durchaus nicht zu erlauben. Es würde daraus Anstoß und Gefahr für den Glauben entstehen. Denn leicht könnten die, welche anderer Rechtsgewalt (jurisdictio) unterworfen sind, sich von denen, welchen sie unterthan sind, dahin ändern lassen, daß sie ihrem Befehl folgen, es müßten denn die Untergebenen von großer Tugend sein. Und ähnlicherweise verachteten die Ungläubigen den Glauben, wenn sie die geringere Stellung (defectus) der Gläubigen erkennen. Darum hat der Apostel den Gläubigen verboten, ihre Rechtsstreitigkeiten vor einem ungläubigen Richter auszumachen. Deshalb erlaubt die Kirche durchaus nicht, daß die Ungläubigen Herrschaft über die Gläubigen erlangen oder irgendwie amtlich über sie gesetzt werden.

Anders ist der Fall, wenn es sich um bereits existirende Herrschaft oder Vorstandschaft handelt. Hierbei ist zu erwägen, daß Herrschaft und Vorstandschaft eingeführt worden sind kraft menschlichen Rechtes, die Unterscheidung der Gläubigen und Ungläubigen aber kraft göttlichen Rechtes ist. Das göttliche Recht, welches aus Gnade ist, hebt das menschliche Recht, welches aus natürlicher Vernunft ist, nicht auf. Deshalb hebt die Unterscheidung der Gläubigen und Ungläubigen, an sich betrachtet, nicht auf die Herrschaft und Vorstandschaft der Ungläubigen über die Gläubigen. Es kann aber mit Recht durch Urtheil und Anordnung der Kirche, welche die Autorität Gottes hat, ein solches Recht der Herrschaft oder Vorstandschaft aufgehoben werden, weil die Ungläubigen durch Schuld (merito) ihres Unglaubens verdienen, die Gewalt über die Gläubigen zu verlieren, die in Söhne Gottes verwandelt werden.

Indeß thut die Kirche dies zuweilen (quandoque), zuweilen thut sie es nicht. Bei den Ungläubigen, welche auch in zeitlicher Unterwerfung der Kirche und ihren Gliedern unterthan sind, ordnet es das Recht der Kirche so. Ein Sklave von Juden wird durch Annahme des Christenthums ohne Entgelt frei, wenn er im Hause als Sklave geboren wurde, und auch wenn er zum Sklaven gekauft wurde; ist er aber zum Wiederverkauf gekauft, so muß der Herr ihn innerhalb dreier Monate zum Verkauf ausbieten. Die Kirche thut damit kein Unrecht; denn die Juden sind Sklaven der Kirche, über deren Habe sie verfügen kann. Auch die weltlichen Fürsten haben ja viele Gesetze in Betreff ihrer Unterthanen zu Gunsten der Freiheit gegeben. Bei den Ungläubigen aber, welche in zeitlichen Dingen der Kirche oder ihren Gliedern nicht unterthan sind, setzt die Kirche das genannte Recht nicht fest, obwohl sie es von Rechtswegen festsetzen könnte, und sie thut so, um Anstoß zu vermeiden, wie auch der Herr Matth. 17 zeigt, daß er sich vom Tribut entbinden (se excusare) könnte, weil die Söhne frei sind, gleichwohl aber gebot, den Tribut zu bezahlen, um Anstoß zu vermeiden. So setzt auch Paulus, wo er gesagt hat, die Sklaven sollten ihre Herren ehren, hinzu: „damit der Name des Herrn und seine Lehre nicht gelästert werde."[1])

9) Prinzipiell giebt es keine Duldung anderer Religionen.

Von Duldung anderer Religionen, außer im Fall der Juden und aus vorübergehender Zweckmäßigkeit, ist bei Thomas keine Rede. Er beantwortet die Frage, ob

[1]) ibid. S. 44.

die Religionsgebräuche (ritus) der Ungläubigen zu dulden sind, dahin: Diese Gebräuche sind zu dulden, sofern sie für die Gläubigen etwas Nützliches oder Wahres enthalten, wie die der Juden, welche als Vorbilder, als Typen des Christenthums Zeugniß für den christlichen Glauben ablegen. Dagegen die Gebräuche anderer Ungläubigen, die keine Wahrheit und keinen Nutzen haben, sind in keiner Weise (non aliqualiter) zu dulden, außer etwa um ein Uebel zu vermeiden, nämlich um Anstoß zu vermeiden oder Uneinigkeit (dissidium), die daraus entstehen könnte, oder um ein Hinderniß für das Heil derer zu vermeiden, die, wenn geduldet, allmälig sich zum Glauben bekehren; denn darum hat die Kirche sogar die Gebräuche der Häretiker und Heiden manchmal geduldet, wenn nämlich die Menge der Ungläubigen groß war.[1])

10) Keine gewaltsame Taufe von Kindern der Juden und Ungläubigen.

Dagegen verwirft Thomas die gewaltsame Taufe der Kinder von Juden und anderen Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern. Seine Gründe sind: die Gewohnheit der Kirche, die in allen Fällen zu befolgen ist, hat dies niemals gebilligt. Es würde auch der natürlichen Gerechtigkeit widerstreben, und es könnte dadurch der Glaube in Gefahr kommen. Das Letztere, weil die gewaltsam Getauften in erwachsenem Alter leicht von ihren Eltern verleitet werden könnten, wieder abzufallen; das Erstere, weil nach natürlichem Recht der Sohn, be-

[1]) ibid. S. 45.

vor er den Gebrauch der Vernunft hat, unter der Fürsorge des Vaters steht.[1])

11) Behandlung der Häretiker.

Die Frage nach der Duldung der Häretiker wird so entschieden. Bei den Häretikern ist zweierlei zu betrachten, das erste betrifft sie selbst, das andere die Kirche. Was sie selbst betrifft, so haben sie eine Sünde an sich, durch die sie verdient haben, nicht blos von der Kirche getrennt zu werden durch Aufhebung der Gemeinschaft, sondern auch von der Welt ausgeschlossen zu werden durch den Tod. Denn es ist viel ärger, den Glauben zu verderben, in welchem das Leben der Seele ist, als Geld zu fälschen, durch welches man dem zeitlichen Leben zu Hülfe kommt. Wenn also die Münzfälscher oder andere Uebelthäter sogleich durch die weltlichen Fürsten mit Recht dem Tode übergeben werden, so können mit viel mehr Recht die Häretiker, sowie sie der Häresie überführt werden, nicht blos excommunicirt, sondern auch mit Recht getödtet werden.

Was aber die Kirche betrifft, so hat sie Mitleid zur Bekehrung der Irrenden; und darum verdammt sie nicht sogleich, sondern nach ein- bis zweimaliger Ermahnung (correptio), wie der Apostel lehrt (Tit. 3, 10). Wird er danach noch hartnäckig auf seinem Irrthum befunden, so hofft die Kirche nicht mehr auf seine Bekehrung und sorgt für das Heil der Anderen, indem sie ihn durch das Urtheil der Excommunication von der Kirche trennt, und überläßt ihn weiter dem weltlichen Gericht, ihn

[1]) ibid. S. 45—6.

durch den Tod aus der Welt wegzuschaffen (exterminandum).[1])

Ueber die Frage, ob die von der Häresie zur Kirche Zurückkehrenden von der Kirche wieder aufzunehmen sind, läßt sich Thomas so aus. Die Kirche dehnt nach der Einrichtung des Herrn ihre Liebe auf alle aus, nicht blos auf ihre Freunde, sondern auch ihre Feinde und Verfolger, nach Matth. 5, 4: „Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch hassen.“ Zur Liebe gehört, daß einer das Wohl seines Nächsten sowohl will als auch wirkt. Es giebt nun ein doppeltes Wohl, ein geistliches, nämlich das Heil der Seele, welches die Liebe hauptsächlich im Auge hat, denn das ist jeder verpflichtet aus Liebe für den Anderen (alii) zu wollen. Daher werden, was das betrifft, die Häretiker, so oft sie auch wieder gefallen sind, von der Kirche zur Buße angenommen, durch welche ihnen der Weg des Lebens auferlegt wird (impenditur). Anders ist das Wohl, welches die Liebe an zweiter Stelle im Auge hat, nämlich das zeitliche Wohl, wie das leibliche Leben, weltlicher Besitz und guter Ruf und kirchliche oder weltliche Würden; denn dies sind wir nicht verpflichtet für die Anderen aus Liebe zu wollen außer in Beziehung zu dem ewigen Heil sowohl ihrer selbst als Anderer. Wenn daher etwas von diesen Gütern durch sein Vorhandensein in Einem das ewige Heil in Vielen hindern könnte, so dürfen wir nicht (non oportet) aus Liebe ein solches Gut für ihn wollen, sondern wir müssen vielmehr wollen, daß er es nicht hat; 1) weil das ewige Heil dem zeitlichen Gut vorzuziehen ist,

[1]) ibid. S. 48.

2) weil das Wohl Vieler vorzuziehen ist dem Wohl eines Einzigen. Würden nun die Häretiker immer, wenn sie zur Kirche zurückkehren, so aufgenommen, daß sie im Leben und den andern zeitlichen Gütern erhalten würden, so könnte dies zum Nachtheil (praejudicium) für das Heil der Anderen werden, 1) weil sie Andere anstecken würden, wenn sie wieder abfielen, 2) weil Andere um so sicherer (securius) in Ketzerei fielen, da jene ohne Strafe blieben. — Darum nimmt die Kirche das erste Mal die von der Ketzerei Zurückkehrenden nicht blos auf zur Buße, sondern erhält sie auch am Leben und setzt sie zuweilen durch Dispensation (dispensative) in die kirchlichen Würden wieder ein, die sie früher hatten, falls sie wahrhaft bekehrt scheinen; und im Interesse des Friedens (pro bono pacis) ist dies oft geschehen, wie wir lesen. Wenn sie aber nach der Aufnahme wieder zurückfallen, so scheint dies ein Zeichen ihrer Unbeständigkeit im Glauben zu sein, und deshalb werden die ferner Zurückkehrenden zwar zur Buße aufgenommen, aber nicht so, daß sie von dem Todesurtheil befreit werden.[1])

12) Auch weltliche Bestrafung der Schismatiker.

Auch gegen die Schismatiker finden weltliche Strafen statt. Der Schismatiker sündigt nach Thomas in zwei Punkten. Erstens, weil er sich von der Gemeinschaft der Glieder der Kirche trennt; und was diesen Punkt betrifft, so ist die angemessene Strafe der Schismatiker, daß sie excommunicirt werden. Zweitens, weil sie sich weigern, dem Haupt der Kirche unterthan zu sein; und

[1]) ibid. S. 49.

darum ist es gerecht, daß sie durch die weltliche Macht gezüchtigt werden (coerceantur), weil sie durch die geistliche Macht der Kirche nicht gezüchtigt sein wollen.[1])

13) Krieg und indirecter Einfluß der Kirche darauf.

Die Frage, ob es gerechte Kriege giebt, wird so behandelt, daß die Kirche nicht direct dabei mitzuwirken hat, aber indirect wird ihr kein geringer Einfluß darauf zugewiesen. Die Hauptpunkte bei Thomas sind: Ein Krieg ist keine Sünde, wenn er gerecht ist. Zu einem gerechten Krieg gehört dreierlei, 1) der Wille des Fürsten, auf dessen Befehl Krieg zu führen ist, 2) ein gerechter Grund, daß nämlich die, welche angegriffen werden, durch ihre Schuld den Angriff verdient haben, 3) eine richtige Absicht der Kriegführenden, nämlich die Absicht, Gutes zu fördern oder Uebles zu vermeiden. — Bischöfe, Kleriker und geistliche Personen dürfen nicht kämpfend am Krieg theilnehmen, außer im Fall der Noth, da der Krieg den Menschen sehr von der Betrachtung der göttlichen Dinge abwendet und Blut zu vergießen trachtet. — Dagegen sollen nicht nur die Prälaten den Räubern und Tyrannen, die das Volk leiblich bedrücken, mit geistlichen Waffen widerstehen, durch heilsame Ermahnungen, fromme Gebete, und gegen Widerspenstige durch Ausspruch der Excommunication, sondern es soll auch hier der Satz gelten, daß die Kunst oder Tugend, welcher das Ziel zusteht, über die Mittel zum Ziel zu verfügen habe. Leibliche Kriege aber sind bei einem gläubigen Volk auf das geistige göttliche Gut als auf ihr Ziel

[1]) ibid. S. 156.

zu beziehen, für welches Gut die Kleriker bestimmt sind. Daher kommt es den Klerikern zu, Andere zur Führung gerechter Kriege zu ordnen und sie dazuzubringen (disponere et inducere alios ad bellandum bella justa). — Im Krieg selbst ist Hinterhalt und List nicht erlaubt, wenn er gegen ausdrückliche Versprechungen geht; aber man kann von einem Hinterhalt Gebrauch machen, der blos darauf ausgeht, die eigenen Pläne zu verstecken. — Im Falle der Noth darf man auch an Festen zum Schutz des Staates kämpfen, sonst nicht.[1])

III. Hauptpunkte der national-ökonomischen Ansichten von Thomas.

1) Gerechter Preis bei Kauf und Verkauf.

Kauf und Verkauf sind eingeführt zum gemeinsamen Nutzen; was zum gemeinsamen Nutzen eingeführt ist, darf nicht mehr zur Bedrückung des Einen als des Anderen gereichen, und deshalb muß nach einer Gleichheit der Sache das Geschäft zwischen ihnen gemacht werden. Die Sache aber wird gemessen nach dem gegebenen Preise; wenn daher der Preis die Größe des Werthes der Sache übersteigt oder umgekehrt die Sache den Preis übersteigt, so wird die Gleichheit der Gerechtigkeit aufgehoben. Darum ist es an sich ungerecht und unerlaubt, theurer zu verkaufen oder billiger zu kaufen, als eine Sache werth ist.

Indeß giebt es besondere Umstände dabei; z. B. wenn Kauf und Verkauf dem Einen zum Nutzen, dem

[1]) ibid. S. 156—9.

Anderen zum Schaden gereicht, wenn etwa jemand sehr bedarf, eine Sache zu haben, und der Andere in Schaden kommt, wenn er sie entbehrt. In diesem Fall wird der gerechte Preis sein, daß nicht blos auf die Sache gesehen wird, die verkauft wird, sondern auch auf den Schaden, den der Verkäufer durch Verkauf läuft. Und dann kann erlaubterweise etwas theurer verkauft werden, als es an sich werth ist, wiewohl es nicht theurer verkauft wird, als es dem werth ist, der es besitzt. Wird aber dem Einen genützt mit der Sache, die er empfangen hat, erleidet der Verkäufer dagegen keinen Schaden, wenn er sie entbehrt, so muß er sie nicht überverkaufen (supervendere), weil der Nutzen, der dem Anderen zuwächst, nicht vom Verkaufenden her ist, sondern aus der Lage des Kaufenden stammt, niemand aber dem Anderen verkaufen darf, was nicht sein ist, wiewohl er ihm den Schaden verkaufen kann, den er leidet. Jedoch kann der, welcher durch die Sache des Anderen, die er bekommt, großen Vortheil hat, aus freien Stücken dem Verkäufer etwas zulegen; es gehört das zu seiner Anständigkeit (honestatem).

Das Bisherige ist Gewissenspflicht nach Thomas, nicht Rechtsvorschrift. Ueber diesen Unterschied spricht er sich hier so aus: Das menschliche Gesetz wird dem Volke gegeben, in welchem viele sind, die von der Tugend abweichen, es wird nicht blos den Tugendhaften gegeben. Deshalb hat das menschliche Gesetz nicht alles verbieten können, was gegen die Tugend ist, sondern ihm ist es genug zu verbieten, was das Zusammenleben der Menschen zerstört, Anderes aber hat es gleichsam erlaubt (habeat quasi licita), nicht weil es dies billigt, sondern weil es

dasselbe nicht straft. So hat es also dadurch, daß es keine Strafe einführt, den Fall gleichsam erlaubt, wo der Verkäufer ohne Betrug seine Sache überverkauft oder der Käufer sie zu billig kauft, es müßte denn das Uebermaß (excessus) zu groß sein, weil dann das menschliche Gesetz zur Rückgabe zwingt, z. B. wenn jemand getäuscht ist bis über die Hälfte des rechten Preises. Das göttliche Gesetz aber läßt nichts ungestraft, was gegen die Tugend ist. Daher wird es nach dem göttlichen Gesetz für unerlaubt gehalten, wenn bei Kauf und Verkauf nicht die Gleichheit der Gerechtigkeit beobachtet wird, und es ist der, welcher mehr davon hat, gehalten, es dem zu erstatten, welcher benachtheiligt ist, falls die Benachtheiligung bedeutend ist (notabile). Dies sage ich deshalb, weil der richtige Preis nicht bis aufs Pünktchen (punctualiter) bestimmt ist, sondern mehr in einer gewissen Abschätzung besteht, so daß ein mäßiger Zusatz oder eine mäßige Verminderung die Gleichheit der Gerechtigkeit nicht aufzuheben scheint.[1])

2) Verschweigung von Fehlern bei Kauf und Verkauf.

Man darf nicht ein hinkendes Pferd für ein schnelles, ein gebrechliches Haus für ein festes, eine verdorbene oder vergiftete Speise für eine gute verkaufen. Sind diese und ähnliche Fehler, die dem Käufer Schaden oder Gefahr bringen, verborgen, und der Verkäufer entdeckt sie nicht, so ist der Verkauf unerlaubt und hinterlistig und der Verkäufer zum Ersatz des Schadens verbunden.

Ist aber der Fehler offenbar, z. B. wenn das Pferd

[1]) ibid. S. 276.

einäugig ist, oder kann die Benutzung einer Sache, obwohl sie dem Verkäufer nicht paßt, doch Anderen anstehen, oder zieht er selbst wegen eines derartigen Fehlers soviel am Preis ab, als sich gehört (oportet), so ist er nicht gehalten, den Fehler der Sache zu offenbaren, weil vielleicht wegen dergleichen Fehler der Käufer mehr vom Preis würde abgezogen haben wollen, als abzuziehen ist. Deshalb kann der Käufer erlaubterweise für seine Nichtbenachtheiligung (indemnitati suae) sorgen, indem er den Fehler der Sache verschweigt.[1])

3) Ob der Verkäufer bevorstehende Concurrenz zum Nachtheil des Verkaufspreises mittheilen muß?

Hierbei war die Frage aufgeworfen: „Manchmal würde der Preis einer Sache auch aus anderen Gründen geringer werden, als dadurch, daß sie Fehler hat. Z. B. ein Verkäufer bringt Getreide an einen Ort, wo Mangel daran ist, und weiß, daß hinter ihm viele kommen und auch bringen. Wäre dies den Käufern bekannt, so würden sie einen geringeren Preis geben. So etwas braucht nun der Verkäufer, wie es scheint, nicht zu sagen.“ Thomas spricht sich darüber so aus: Der Fall ist anders als das Verschweigen eines vorhandenen Fehlers; denn in diesem Fall ist zu erwarten, daß das Getreide später billiger wird durch das Hinzukommen der Kaufleute, welches den Käufern im Augenblick unbekannt ist. Darum scheint der Verkäufer, der seine Sache nach dem Preis verkauft, den er vorfindet, nicht gegen die Gerechtigkeit zu handeln, wenn er das Zukünftige nicht mittheilt.

[1]) ibid. S. 278.

Sollte er es aber mittheilen oder im Preis nachlassen, so wäre er ein Mann von mehr als gewöhnlicher (abundantioris) Tugend; gleichwohl scheint er hierzu nicht durch die Pflicht der Gerechtigkeit verbunden zu sein.[1]

4) Mögliche Sittlichkeit des Handels und des Gewinnes daraus.

Den Handelsleuten (negotiatores) kommt es zu sich mit dem Tausch der Güter abzugeben. Es giebt nach Aristoteles Pol. 1, 5 und 6 einen doppelten Tausch der Art. Der eine ist natürlich und nothwendig; es ist dies der Tausch von Sache gegen Sache oder von Sachen und Geld wegen der nothwendigen Lebensbedürfnisse. Dieser Tausch kommt nicht eigentlich den Handelsleuten zu, sondern mehr den Hausverwaltern und Staatsbeamten (politicos), welche für das Haus oder die Stadt in Betreff der nothwendigen Lebensbedürfnisse zu sorgen haben. Eine andere Art von Tausch ist die von Geld gegen Geld, oder von irgend welchen Dingen gegen Geld, nicht wegen der nothwendigen Lebensbedürfnisse, sondern um Gewinn daraus zu ziehen; dieser Handel scheint den Handelsleuten eigenthümlich zuzukommen, Arist. Pol. 1, 6. Der erste Tausch nun ist löblich, weil er dem natürlichen Bedürfniß dient; der zweite wird mit Recht getadelt, weil er an sich der Begierde nach Gewinn dient, die kein Ziel kennt, sondern sich ins Unendliche erstreckt. Deshalb haftet am Handel, an sich betrachtet, ein gewisser Makel (turpitudo), insofern er nicht kraft seines Begriffs ein ehrenvolles (honestum) oder nothwendiges Ziel hat. Wenngleich aber der Gewinn, welcher das Ziel des

[1]) ibid. S. 278.

Handels ist, seinem Begriff nach nichts Ehrenvolles oder Nothwendiges mit sich führt, so führt er doch auch in seinem Begriff nichts Fehlerhaftes mit sich und nichts, was der Tugend entgegen wäre. Darum steht nichts im Wege, daß der Gewinn auf ein nothwendiges oder auch ehrenvolles Ziel bezogen werde, und so wird der Handel erlaubt; z. B. wenn einer einen mäßigen Gewinn, den er durch Handel erwirbt, bestimmt zum Unterhalt seiner Familie oder auch zur Unterstützung der Dürftigen, oder auch wenn sich jemand auf den Handel verlegt (intendit) wegen seines öffentlichen Nutzens, damit nämlich nicht die nothwendigen Sachgüter seinem Vaterlande fehlen, und Gewinn anstrebt nicht als Ziel, sondern als Lohn für seine Arbeit.

Gewinnsucht ist es dabei, wenn einer eine Sache, ohne daß er sie verändert hat, theurer verkauft; denn wenn er die Sache verbessert hat und sie dann theurer verkauft, so scheint er nur den Preis seiner Arbeit darin zu erhalten, wiewohl auch der Gewinn an sich erlaubterweise erstrebt werden kann, nicht zwar als letzter Zweck, sondern, wie gesagt, wegen eines anderen nothwendigen oder ehrenvollen Zwecks.

Nicht jeder, der eine Sache theurer verkauft, als er sie gekauft hat, treibt Handel, sondern nur der, welcher zu dem Zweck kauft, um theurer wieder zu verkaufen. Kauft jemand aber eine Sache, nicht um sie wieder zu verkaufen, sondern um sie zu behalten, und will sie nachher aus irgend einer Ursache verkaufen, so ist das kein Handel, auch wenn er sie theurer verkauft. Er kann dies erlaubterweise thun, entweder weil er sie in irgend etwas verbessert hat, oder weil der Preis der Sache in

Folge von Verschiedenheit des Ortes oder der Zeit gestiegen ist, oder wegen der Gefahr, der er sich aussetzt dadurch, daß er die Sache von einem Ort zu einem anderen bringt oder auch bringen läßt.[1])

5) Verbot Zins zu nehmen.

Sehr anziehend ist das Schauspiel der Argumente über die Frage, ob Zins für ausgeliehenes Geld zu nehmen Sünde sei. Dafür, daß es nicht Sünde sei, wird geltend gemacht: Einen Preis zu nehmen für etwas, was man nicht verbunden ist zu thun, scheint nicht an sich Sünde; nun ist man nicht in jedem Falle verbunden, wenn man Geld hat, dem Nächsten zu leihen. Also darf man zuweilen für das Ausleihen einen Preis nehmen. Ferner: Gemünztes und in Gefäße geformtes Silber unterscheidet sich der Art nach nicht. Nun darf man einen Preis nehmen für das Ausleihen (accommodatis) von silbernen Gefäßen. Also darf man auch einen Preis nehmen für das Ausleihen von gemünztem Silber. Also ist Zinsnehmen nicht an sich Sünde. — Dafür, daß es Sünde sei, wird blos geltend gemacht Exod. 22, 25: „Wenn du Geld leihst meinem armen Volk, welches mit dir wohnet, so sollst du es nicht drängen als ein Steuereintreiber (exactor) und nicht mit Wucher bedrücken."

Die Entscheidung des Thomas ist: Zins zu nehmen für geliehenes Geld ist an sich ungerecht, weil verkauft wird, was gar nicht da ist; dadurch wird aber offenbar eine Ungleichheit hergestellt, welche gegen die Gerechtigkeit ist. Thomas unterscheidet nämlich zwischen Dingen,

[1]) ibid. S. 278—9.

die im Gebrauch aufgezehrt werden, bei denen Gebrauch der Sache und Sache selbst nicht getrennt gezählt werden können. Wer Wein verkauft und seine Benutzung noch besonders verkaufen wollte, würde dieselbe Sache zweimal verkaufen, oder verkaufen, was nicht ist; er würde offenbar eine Sünde der Ungerechtigkeit begehen. Auf gleiche Weise begeht der eine Ungerechtigkeit, welcher Wein oder Weizen leiht und verlangt, daß ihm doppelter Ersatz gegeben werde, einer als Rückgabe des Gleichen, ein anderer als Preis für den Gebrauch, was man Zins nennt. Anders ist es, wo der Gebrauch nicht zugleich Aufzehrung der Sache ist, wie beim Vermiethen eines Hauses, wo man einen Preis für die Benutzung des Hauses sich kann zahlen lassen und das geliehene Haus am Ende der Zeit zurückverlangen kann. Das Geld nun, als erfunden nach Aristoteles (Ethik 5, 5 und Pol. 1, 5 und 6) hauptsächlich zur Vollziehung des Tausches, gehört zu den Dingen, deren Gebrauch zugleich ihr Verbrauch ist, sofern es zum Austausch ausgegeben wird. Daher ist es an sich unerlaubt für die Benutzung geliehenen Geldes einen Preis zu nehmen, den sogenannten Zins, und wie der Mensch verbunden ist anderes unrechtmäßig Erworbenes zurückzugeben, so ist er auch verbunden Geld, das er als Zins empfangen, zurückzugeben.

Dagegen kann man sich nicht auf das menschliche (römische) Gesetz berufen. Die menschlichen Gesetze lassen einige Sünden unbestraft, wegen der Zustände der unvollkommenen Menschen, bei denen viele Vortheile gehindert würden, wenn alle Sünden entschieden (districte) unter Anwendung von Strafen verboten wären. Darum hat das menschliche Gesetz Zinsen erlaubt, nicht als ob

es glaubte, sie seien der Gerechtigkeit gemäß, sondern damit nicht die Vortheile Vieler gehindert würden.

Wider das erste obige Argument für Zinsen wird nunmehr eingewendet: Wer zu leihen nicht verbunden ist, kann einen Ersatz für das fordern, was er gethan hat, aber er darf nicht mehr fordern. Es wird ihm aber Ersatz nach der Gleichheit der Gerechtigkeit, wenn ihm so viel gegeben wird, als er geliehen hat. Fordert er noch Weiteres für die Nutznießung einer Sache, welche keinen anderen Gebrauch hat als die Verzehrung ihrer Substanz, so fordert er einen Preis für das, was nicht ist, und so ist seine Forderung ungerecht. Wider das zweite obige Argument bemerkt Thomas: Der Fall ist nicht gleich, weil der Hauptgebrauch der silbernen Gefäße nicht zugleich ihr Verbrauch ist. Darum kann ihr Gebrauch verkauft werden mit Vorbehalt des Eigenthums. — Es kann aber beim Silbergeld einen secundären Gebrauch geben, z. B. wenn jemand gemünztes Geld überließe zum Schaugepränge oder um es an Stelle eines Pfandes zu hinterlegen; solchen Gebrauch des Geldes kann ein Mensch erlaubterweise verkaufen.[1])

6) Vorschriften wider die Umgehungen des Zinsverbotes.

Thomas verfolgt mit seinem Denken aber auch die Umgehungen des Zinsverbotes; er wirft daher die Frage auf: ist es erlaubt für ausgeliehenes Geld irgend einen anderen Vortheil (commoditatem) zu verlangen? Dafür macht er geltend z. B., 1) Jeder darf erlaubterweise für seine Nichtbenachtheiligung (indemnitati) sorgen. Manch=

[1]) ibid. S. 379—81.

mal erleidet einer aber Schaden dadurch, daß er Geld verleiht. Also ist es ihm erlaubt, außer dem geliehenen Geld noch etwas Anderes für den Schaden zu verlangen oder auch einzutreiben (exigere). 2) Jeder ist durch Ehrenpflicht verbunden, dem etwas zu erstatten, der ihm einen Gefallen gethan; darum scheint es nicht unerlaubt, daß in unserem Fall der Empfänger sich zu etwas verpflichtet, wozu er nach natürlichem Recht verbunden ist. 5) Noch mehr entfernt (alienat) jemand sein Geld von sich, der es verleiht und so das Eigenthum davon überträgt, als der, welcher es einem Kaufmann oder Handwerker (artifici) anvertraut (committit). Man darf aber Gewinn nehmen von dem Geld, das man einem Kaufmann oder Handwerker anvertraut. Also darf man auch Gewinn nehmen von ausgeliehenem Geld. 6) Für ausgeliehenes Geld kann der Mensch ein Pfand nehmen, dessen Benutzung um einen Preis könnte verkauft werden, z. B. wenn ein Acker zum Pfand gegeben wird oder ein Haus, das bewohnt ist. Also darf man Gewinn von ausgeliehenem Gelde haben. 7) Es kommt manchmal vor, daß jemand mit Beziehung auf ein Darlehn (ratione mutui) seine Sache theurer verkauft oder billiger das kauft, was dem Anderen gehört, oder auch wegen Verzugs den Preis höher ansetzt oder wegen Beschleunigung niedriger. In allen diesen Fällen scheint ein Ersatz stattzufinden gleichsam für das Leihen des Geldes. Dies erscheint aber nicht offenbar unerlaubt. Also scheint es auch erlaubt, irgend einen Vortheil von dem ausgeliehenen Geld zu verlangen oder auch einzutreiben.

Wider alle diese Gründe dafür wird als Grund

dagegen blos angeführt Ezech. 18, 17, wo zu einem gerechten Mann unter Anderem gefordert werde: „wenn er Zins und Allzuviel nicht angenommen hat," und v. 8: „wenn er mehr (amplius) nicht genommen hat."

Thomas Entscheidung zwischen den Gründen und dem Gegengrund ist: Da alles als Geld gerechnet wird, dessen Preis mit Geld angegeben werden kann, so sündigt gegen die Gerechtigkeit, wer für Darlehen oder sonst etwas, was durch seinen Gebrauch auch aufgezehrt wird, durch stillschweigenden oder ausdrücklichen Vertrag irgend etwas der Art annimmt. Empfängt er aber etwas, nicht daß er es fordert, auch nicht in Folge stillschweigender oder ausdrücklicher Verpflichtung des Anderen, sondern als ein freiwilliges Geschenk, so sündigt er nicht; denn auch bevor er das Geld geliehen hatte, hätte er etwas als Geschenk umsonst annehmen können, und er kommt nicht in schlechtere Lage dadurch, daß er Geld ausgeliehen hat. Ersatz aber für das, was nicht durch Geld gemessen wird, kann man für das Darlehn fordern (exigere), z. B. Wohlwollen und Liebe von dem, dem man geliehen hat, oder etwas der Art.

Gegen 1) oben wendet Thomas ein: Wer ein Darlehn giebt, kann ohne Sünde in den Vertrag mit dem Empfänger einen Ersatz für den Schaden aufnehmen, durch den ihm etwas entzogen wird, was er haben soll (debet); denn das heißt nicht den Gebrauch des Geldes verkaufen, sondern einen Schaden vermeiden; — und es kann sein, daß der Empfänger des Darlehns noch einen größeren Schaden vermeidet, als der Geber läuft, und so ersetzt der Empfänger mit eigenem Nutzen den Schaden des Anderen. Aber einen Ersatz für den Schaden, der

nur insofern in Betracht kommt, als der Ausleiher keinen Gewinn aus dem Gelde zieht, kann er nicht in den Vertrag bringen, weil er das nicht verkaufen darf, was er noch nicht hat, und er könnte an dem Haben in vielfacher Weise gehindert werden. Auf 2) erwidert Thomas: Nach Rechtspflicht ist der Empfänger eines Darlehns in Geld oder sonst aufzehrbaren Sachen nicht zu mehr verpflichtet, als zum einfachen Ersatz. Auf 5): der Verkäufer überträgt zwar das Eigenthum des Geldes auf den Empfänger, dafür hat aber der Empfänger auch das Risiko und ist verbunden die Summe vollständig zurückzugeben, aber auch nicht mehr. Wer aber sein Geld einem Kaufmann oder Handwerker anvertraut in der Weise einer Handelsgesellschaft (societas), der überträgt das Eigenthum des Geldes nicht auf ihn, sondern das bleibt ihm, so daß auf sein Risiko der Kaufmann damit Geschäfte macht und der Handwerker damit arbeitet, und darum kann er erlaubterweise einen Theil des daraus stammenden Gewinnes verlangen als von seiner eigenen Sache. Auf 6): wenn jemand für ausgeliehenes Geld sich eine Sache verpfänden läßt, die in Geld abgeschätzt werden kann, so muß er den Nutzen der Sache mit aufnehmen in die Erstattung seines Darlehens; anderenfalls, wenn er die Nutzung der Sache gleichsam umsonst wollte dreingegeben haben, ist es dasselbe, als wenn er Geld für sein Darlehen nähme, also Zins nähme; es müßte denn etwas sein, dessen Benutzung auch ohne Entgelt unter Freunden zugestanden zu werden pflegt, wie klärlich der Fall ist mit einem geliehenen Buch. Auf 7) endlich entgegnet Thomas: Wenn jemand seine Sachen theurer verkaufen will, als der rechte Preis ist, damit er

des Käufers Bezahlung abwarten kann, so ist dies offenbar Begehung von Zinsnehmen, weil ein derartiges Abwarten der Preiszahlung unter den Begriff des Darlehens fällt. Was daher über den rechten Preis für dies Abwarten gefordert wird, ist gleichsam ein Preis für das Darlehen und fällt unter den Begriff des Zinsnehmens. Aehnlich ist es auch, wo der Käufer eine Sache billiger kaufen will, als ihr rechter Preis ist, deshalb, weil er das Geld früher bezahlt, als ihm die Sache übergeben werden kann; es ist das Sünde des Zinsnehmens, weil auch die Vorausbezahlung unter den Begriff des Darlehens fällt, weil es nämlich für sie einen Preis giebt, der abgezogen wird von dem rechten Preis der gekauften Sache. Wenn aber jemand von dem rechten Preis nachlassen will, um sein Geld früher zu haben, so begeht er nicht die Sünde des Zinsnehmens.[1])

7) Dagegen darf man Geld auf Zins entleihen im Interesse von irgend etwas Gutem.

Frage: Darf man Geld gegen Zins entleihen? Entscheidung: Man darf keinen Menschen zur Sünde verführen, aber erlaubt ist es, die Sünde des Anderen zum Guten zu gebrauchen, weil auch Gott alle Sünden zu etwas Gutem gebraucht. Es ist also im gegenwärtigen Fall nicht erlaubt, einen dazu zu verleiten, Geld gegen Zins zu leihen, aber es ist erlaubt von einem, der bereit ist es zu thun und Zinsnehmen treibt, ein Darlehen gegen Zins zu nehmen im Interesse von irgend etwas Gutem, z. B. zur Abhülfe eigener oder fremder

[1]) ibid. S. 280—1.

Noth, wie es auch einem, der unter die Räuber gefallen, erlaubt ist, die Güter zu offenbaren, die er hat, durch deren Wegnehmung dann die Räuber sündigen, zu dem Zwecke, daß er nicht getödtet werde.[1])

8) Man darf auch unter bestimmter Voraussetzung sein Geld bei einem Wucherer deponiren.

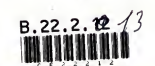
Auch darf man sein Geld bei einem Wucherer deponiren unter einer bestimmten Voraussetzung. Wenn nämlich jemand sein Geld einem Wucherer anvertraute, der nicht schon anderes Geld hat, um Wucher damit zu treiben, oder es ihm in der Absicht anvertraute, um dadurch reichlichen Gewinn durch Wucher zu haben, so würde er Gelegenheit zur Sünde geben und so selbst Theil an der Schuld haben. Sollte aber jemand sein Geld einem Wucherer, der schon anderes hat zum Betrieb des Wuchers, anvertrauen, damit es sicherer (tutius) aufgehoben ist, so sündigt er nicht, sondern bedient sich eines sündigen Menschen zum Guten.[2])

[1]) ibid. S. 282—3. [2]) ibid. S. 283.

Druck von Metzger und Wittig in Leipzig.

Druckfehler:

S. 18 Z. 2 o. l. widerstehen statt widersetzen.





In demselben Verlage ist erschienen:

Philosophie

als

Orientirung über die Welt

von

Dr. J. J. Baumann
o. Prof. in Göttingen.

Gr. 8⁰. Preis: 2²/₃ Thaler.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.